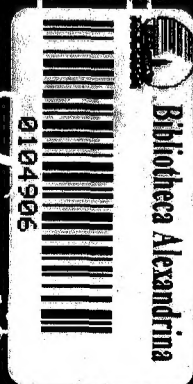


سیخوند فرزید



۹
صم التابو

نوعلي ياسين



المصطفى

يضم هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنص الألماني :

Sigmund Freud: Totem und Tabu-

**Einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der
Wilden und der Neurotiker.**

☆ سيغموند فرويد :

الطوطم والتابو

☆ ترجمة : بو علي ياسين

☆ الطبعة الأولى ١٩٨٣

☆ جميع الحقوق محفوظة

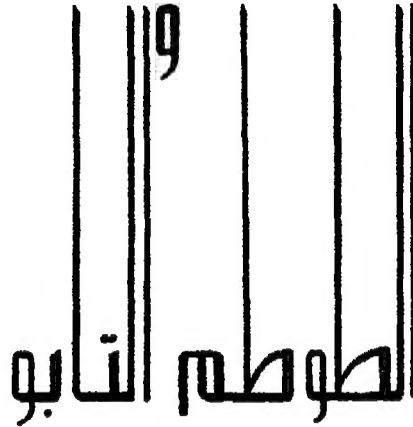
☆ الناشر :

دار الحوار للنشر والتوزيع

سورية - اللاذقية - مشروع الزراعة

ص ١٠١٨ هاتف ٢٢٣٣٩

سيغموند فرويد



بعض المطابقات في نفسية المتوحشين والعصابيين

ترجمه عن الأصل الألماني

بو علي ياسين

رأفته : محمود كبيبو

مقدمة المترجم

ولد سيغموند فرويد في ٦ أيار ١٨٥٦ في فرايبورغ (ميهرن) التابعة حالياً لتشيكو سلوفاكيا . أبوه ، ياكوب فرويد ، كان تاجر صوف ، هاجر في عام ١٨٤٤ من تسينيكو التابعة حالياً لأوكرانيا في الاتحاد السوفيتي . في عام ١٨٦٠ هاجرت الأسرة ثانية إلى فيينا . وهناك درس سيغموند فرويد الطب ، وتخرج في عام ١٨٨١ . بدأ انشغاله بالأبحاث الطبية قبل تخرجه . وفي عام ١٨٨٥ أصبح محاضراً عاماً في الأمراض العصبية . نشر في الأعوام ١٨٩٣ - ١٨٩٥ بالاشتراك مع برويز دراسات حول المستيريا ، ويبدأ الكتاب بدأ التحليل النفسي كعلم نظري . أما كعلم تطبيقي فقد بدأ التحليل النفسي في عام ١٨٩٧ ، عندما تقلد فرويد عن التنويم المغناطيسي واستخدم طريقة التداعي الطليق^(١) . حصل منذ عام ١٩٠٢ على لقب بروفيسور في جامعة فيينا ، إلا أنه لم يصبح استاذاً بكرسيه أبداً . أسس في عام ١٩١٠ والرابطة الدولية للتحليل النفسي ، من أهم أعضائها إلى جانب فرويد نفسه : يونغ ، فروتزي ، أدلر ، أبراهام ، جونز ، رانك ، شتيكل ساكس ، . . . ومن الأعضاء المتأخرين (١٩٢٠) فيلهلم رايش . كان فرويد ذا موهبة أدبية كبيرة ، حتى أنه حاز في عام ١٩٣٠ على جائزة غوته في الأدب ، على مقال أدبي بعنوان «الزوال» كتبه عام ١٩١٦ مدعوة من جمعية غوته في برلين بمناسبة إصدار كتاب تذكاري بالشاعر الألماني العظيم^(٢) . في عام ١٩٣٨ . بعد احتلال النازيين للنمسا ، هاجر فرويد إلى لندن . وهناك توفي في ٢٣ أيلول ١٩٣٩ .

(١) ملركس شور سيغموند فرويد - حياته وعمله ، دار سوركامب ، فرانكفورت ام ماين ١٩٨٢ ، ص ١٣٩ ، ٥٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦٠ .

يتألف كتاب «الطوطم والتابو» من أربع مقالات نشرت بعنوان «بعض المطابقات في نفسية المتوحشين والعصبيين» في مجلة «ايماغو» ، المقالتان الأولى والثانية (التهيب من سفاح القرى ، والتابو وازدواجية العواطف) في عام ١٩١٢ ، والمقالان الثالثة والرابعة (الأرواحية والسحر وطغيان الأفكار ، والعودة الطفولية للطوطمية) في عام ١٩١٣ . وفي نفس العام (١٩١٣) صدرت المقالات الأربع مجموعة في كتاب بعنوان «الطوطم والتابو» في فيينا . ترجم الكتاب الى الانكليزية في عام ١٩١٨ ، وإلى الهنغارية ١٩١٨ ، وإلى الاسبانية ١٩٢٣ ، وإلى الفرنسية ١٩٢٤ ، وإلى اليابانية ١٩٣٠ ، وإلى العبرية ١٩٣٩ .

يقول فرويد في «حياتي والتحليل النفسي»^(٣) حول هذا الكتاب :
 «واني لأعلق أهمية كبرى على مشاركتي في سيكولوجيا الدين ، تلك التي استهلت عام ١٩٠٧ بعقد تشابه ملحوظ بين عصاب الأفعال القهرية وبين الطقوس والشعائر الدينية . وقبل أن أفهم الصلات العميقة ، وصفت عصاب القهر بأنه دين خاص مشوه ، والدين بأنه عصاب قهري عام . ثم أدت بي ملاحظات يونغ الصريحة عام ١٩١٢ في المشابهات القوية بين منتجات العصبيين النفسية وبين منتجات الشعوب البدائية الى توجيه انتباهي الى ذلك الموضوع . فبينت في أربع رسائل ، جمعت في كتاب بعنوان «الطوطم والتابو» ، أن الفزع من الاتصال بالمحارم أبرز لدى الأجناس البدائية منه لدى المتعدنية وأنه أدى إلى إتخاذ إجراءات خاصة للوقاية منه . فحست الصلات بين نواهي التابو (أقدم صور القيود الأخلاقية) وبين الأزواج العاطفي ، فكتشفت في التصور البدائي للكون الذي ينسب الارادة للجهادات مبدأ المفالة في تقدير أهمية الواقع النفسي ، مبدأ «القدرة المطلقة للأفكار» ، الذي يوجد بدوره في أساس السحر . ومضيت في مقارنته نقطة نقطة بعصاب الوسواس القهري ، فبينت أن كثيراً

(٣) سيغموند فرويد : حياتي والتحليل النفسي ، ترجمة مصطفى زيد وعبد النعم الملبجي ، دار المعارف بمصر الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٧٦ - ٧٩ .

من مسلمات الحياة النفسية البدائية لا تزال فعالة في ذلك الاضطراب الغريب . ولكن أكثر ما اجتذبت الطوطمية ، أول أساليب النظام الاجتماعي في القبايل البدائية ، أسلوب المحدث فيه بدايات النظام الاجتماعي بدين ساذج وسيطرة صارمة لعدد ضئيل من نواهي التابو . في ذلك النظام ، الكائن المقدس هو دائماً ابداً حيوان ، تدعى القبيلة أنها انحدرت منه . ومن الدلائل كثير يثبت أن كل جنس من الاجناس ، أياً كانت درجة رقيه ، قد مرّ لا محالة بطور الطوطمية هذا .

وكانت المصادر التي اعتمدت عليها في دراساتي في هذا الميدان هي كتب فريزر المشهورة الطوطمية والزواج الخارجي ، ثم (الفنن الذهبي) ، وهي كنز من الحقائق والآراء النفسية . ولكن فريزر لم يكن له غير أثر ضئيل في توضيح مشاكل الطوطمية ، فكثيراً ما عدل تعديلاً جوهرياً في آرائه في هذا الموضوع ، وكذلك بدا علماء الاجناس وما قبل التاريخ في شك وخلاف فيما بينهم . كانت نقطة بدايتي هي ذلك التقابل البارز بين الامرين اللذين حرمتها الطوطمية (أعني تحريم قتل الطوطم وتحريم الاتصال الجنسي بأية امرأة من عشيرة الطوطم نفسها) وعنصري عقدة اوديب (قتل الاب واتخاذ الام زوجاً) . فأغراني ذلك أن أساوي الطوطم الحيوان بالاب . والواقع ، ان الشعوب البدائية ذاتها تفعل ذلك صراحة ، إذ تقدسه بوصفه الاب الاول للعشيرة . وبعد ذلك جاءت لمعنتي واقعتان من التحليل النفسي ، إحداهما حالة طفل عرضت لفرنترزي عفواً ، بررت لنا القول «بعودة طفلية الى الطوطمية» ، والأخرى تحليل مخاوف الأطفال من الحيوانات ، التي غالباً ما تبين أن الحيوان بديل من الاب ، بديل حوّل إليه الخوف من الأب ، الخوف الذي تتضمنه عقدة اوديب . ولم يبق لي إلا القليل كي أقرر ان قتل الاب هو نواة الطوطمية ونقطة البداية في نشأة الديانة .

واستوفيت هذا العنصر الناقص عندما اطلعت على كتاب روبرتسون سميث (ديانة الساميين) . أوقفنا المؤلف (وهو موهوب جمع بين العلم الطبيعي والإحاطة بالكتاب المقدس) على ما يُعرف بوليمة الطوطم باعتبارها جزءاً رئيسياً في الديانة الطوطمية . يُقتل الحيوان الطوطم ، الذي كان من قبل مقدماً ، مرة كل عام ، يُقتل في مراسم خاصة على مرأى من جميع اعضاء العشيرة ، ويُلتهم ثم يُنَج عليه بعد ذلك .

ويعقب الحداد احتفال كبير . وعندما تأملتُ بعد ذلك فرض دارون ، من الناس في الأصل كانوا يعيشون قبائل ، كل منها تحت سيطرة رجل واحد قوي ، عنيف ، غيور ، خطري من كل هذه العناصر الفرض التالي أو بالأحرى الرؤى التالية : حيث إن أب القبيلة كان طاغية لا حدَ لسلطانه ، فقد استولى لنفسه على جميع النساء ، وحيث أن أولاده كانوا غرماء خطراً عليه ، فقد قتلهم أو نفاهم . بيد أن الأبناء تجمعوا ذات يوم واتسمروا على أن يقهروا أباهم ، ويغتالوه ثم يفترسوه ، أباهم الذي كان لهم عدواً ومثلاً أعلى في نفس الوقت . وبعد أن تم لهم ما أرادوا دب الخلاف بينهم فعمجزوا عن الاصطلاح بما ورثوا . ولكنهم استطاعوا تحت تأثير الإخفاق والندم أن يصلحوا ذات بينهم ، ويتظموا في قبيلة من الأخوة مستعينين بقواتين الطوطمية ، التي تهدف إلى تجنب تكرار مثل هذه الفعلة ، وأجمعوا أمرهم على أن يتخلوا عن امتلاك النساء اللاتي من أجلهن اغتالوا أباهم . وكان عليهم بعدئذ أن يلتسوا نساء غريبات ، وذلك هو الأصل في الزواج الخارجي الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالطوطمية . وما وليمة الطوطم غير إحياء ذكرى الفعلة الرهيبة التي نبع منها شعور الإنسان بالذنب (أو «الخطة الأولى») وكانت مبدأ التنظيم الاجتماعي ، والديانة ، والقيود الاجتماعية في آن واحد .

والآن سواء تصورنا أن احتمالاً هذا شأنه كان واقعه تاريخية أو لم يكن ، فهو قد أدخل نشأة الدين ضمن مجال عقدة أوديب وأقامه على أساس الأزواج اللطفي الذي يسيطر على هذه العقدة . وبعد أن لم يعد الحيوان الطوطم يقوم مقام الأب ، أصبح هذا الأب - موضع الخوف والبغض ، والتفديس والغيرة في آن واحد - أصبح نموذجاً أولياً للإله ذاته . وقام في نفس الأبن صراع بين التمرد على أبيه وبين محبته له خلال محاولات متتالية للتوفيق بينهما ، بغية التكفير عن فعلة اغتيال الأب من ناحية ، وتدعيم المنافع التي أثمرت عنها من ناحية أخرى . هذه النظرة للديانة تلقي ضوءاً قوياً على الأساس السيكولوجي للديانة المسيحية ، التي لا تزال وليمة الطوطم توجد فيها مع تحريف ضئيل على شكل التناول . وأود أن أذكر صراحة أن تلك الملاحظة الأخيرة لم تكن ملاحظتي أنا ، بل توجد في مؤلفات روبرتسون سميث وفريزر .

ونلخص فيما يلي ما كتبه ماكس شور ، طبيب فرويد الشخصي منذ ١٩٢٨ حتى يوم موته ، في كتابه «سيمفوني فرويد - حياته وعمله» حول «الطولم والتابو»^(١) يرى فرويد أن الأرواحية بحد ذاتها ليست ديناً ، لكنها تتضمن الشروط الأولية التي عليها قامت الأديان فيما بعد . كذلك الأساطير قامت على مقدمات أرواحية . ولم يتوصل الانسان الأول الى نظريته الأرواحية ، وهي أولى النظريات التي وضعها لفهم العالم ، بسبب حب المعرفة ، بل بدافع الحاجة الى / والرغبة بالسيطرة على محيطه . وقد أضفى الانسان البدائي على رغبته قوة سحرية يمكن التحكم بمفعولها عن طريق عدد كبير من الممارسات الرمزية . السحر والشعوذة ساعدها على إنكار عجزه في وسط مليء بالأخطار . هذا هو غط التفكير الأرواحي الذي يسميه فرويد «طغيان الأفكار» . بناء عليه صاغ فرويد أحد مكتشفاته الأساسية ، وهو الفرق بين الواقع النفسي والواقع الفعلي ، مما سمح له بأن يقيم جسراً بين العمليات النفسية للعصابيين (العمليات الإكراهية) والتفكير السحري لدى البدائيين . ففي كلا الحالتين ، في التفكير الأرواحي كما في التصرفات الإكراهية ، يتمثل الهدف في : عمو الرغبة من الوجود . ذلك لأنه تجري على الصعيد اللاشعوري المساواة بين الرغبة والفعل . وغالباً لا يكفي هذا ، فيكون لأفكار البدائيين وتصرفات العصبيين مفعول العقاب الذاتي . وكل هذا يصح أيضاً على الشعائر الطوطمية والتابوية لدى البدائيين .

في «الطولم والتابو» يتبع فرويد تطور الموقف الانساني من الموت ، من الموت الفردي والموت عامة ، من الموت كأقصى تعبير عن العجز الانساني . وكان قبلئذ قد كتب حول قضية الموت في مقال وعظيمة هي «ديانا افسس» (١٩١١) والباحث في اختيار العلبة» (١٩١٣) .

عندما كتب فرويد الفصلين الآخرين من «الطولم والتابو» شغلتها أيضاً فكرة الترجسية . فاعتقاد الانسان البدائي بالقدرة الكلية للأفكار أتاح له أن يحفظ ثقته الراسخة بقدرته على التحكم بالعالم المحيط . وهذا ما بدا لفرويد مشابهاً لمرحلة

(٤) ماكس شور ، المصدر المذكور ، ص ٣٣٢ - ٣٣٩ .

التطور النرجسية لدى الأطفال وكذلك للمكونات النرجسية في بعض أشكال العصاب . هذا العنصر النرجسي سمح للانسان البدائي وللأطفال الصغار أن لا يميزوا عجزهم الأساسي اي اعتبار . كذلك يستخدم فرويد فكرة الإسقاط ، التي هي أعراضية جداً لدى الهذاء (البارانويا) ، من أجل تفسير أصل الأرواح والجنان . فيرى في هذه الأخيرة إسقاطاً للحوافز العاطفية لدى الانسان . ويرجح أن الأرواح الأولى كانت شريرة بتأثير الموت على الأحياء والنزاع العاطفي الناجم عن ذلك . بذلك فإن تأثير الموت ، رهبة والإدراك الغامض لحتميته والشعور بالذنب ترتبط بال رغبات الشعورية واللاشعورية ضد الميت ، كل هذا يصير - برأي فرويد - محور تطور البشرية .

في الفصل الأخير من «الطوطم والتابو» يعرض فرويد أجراً أطروحة له : إن الطوطمية في مختلف تجلياتها ، التطور من شعائر وأعياد التضحية والانتفال الذي يتلوه من الوليمة الطوطمية والتضحية الى الدين ، لا يمكن إعادتها الى الرغبت الزوجية المتناقضة فحسب ، بل أيضاً الى جريمة قتل الأب ، قائد التلة الاولى (حسب التعريف الدارويني لهذا المفهوم) . في هذه الأطروحة الجريئة ينسب فرويد لعقد أوديب ، هذا يعني للرغبة و - ما هو اهم - لفعله قتل الأب مع كل تبعاتها ، أهمية كبيرة في تطور البشرية كما في تطور الفرد .

يتمي «الطوطم والتابو» الى الأعمال التي بقيت هامة جداً بالنسبة لفرويد . ذلك لأنه عند إعداد الكتاب سمح لنفسه بمجازفات جريئة وطموحة ، وطبق لتفكير التحليل نفسي على كثير من مسائل الوجود الانساني التي كان يهتم بها منذ طفولته . في كتابه «موسى والتوحيد» عاد ثانية الى هذه الأفكار . ويمكن ان نضيف عاملاً آخر من المجازفة ، ربما كان له تأثير في الفصل الأخير من الكتاب . لقد كان فرويد يحس بنفسه تجاه تلامذته مثل أب للتلة الاولى . كتب في رسالة الى بنسفا نغر ما عناه ، كلهم (وخاصة شنيكل ووينغ) يتظنون موتة بفارغ الصبر . فمن ناحية كلا فرويد يبحث عن ابن ، عن خليفة يعهد اليه بمستقبل التحليل النفسي ، ومن الناحية الأخرى كان عليه أن يدرك أن الأصول الدوافعية لمشاعر التمرد لدى تلامذته ، الحجة لأن يتكروا

شيئاً جديداً بالفعل ، كانت قوية للدرجة أن عقدة اوديب كانت فاعلة لدى كل واحد منهم .

هذا ما كتبه ماكس شور عن «الطوطم والتابو» . أما حيزار وهايم^{١٥} فيؤكد أن فرويد لم يقصد الى أن نفهم نظرية الجريمة البدائية باعتبارها تمثيلاً حرفياً للوقائع . لقد الملح فرويد إلى أن جريمة اعتيال الأب البدائي ، إذا كانت حقيقة تاريخية ، فإنها حدثت مرات عديدة على مدى التاريخ الانساني . ولكن التأثير الناتج عن تراكم آلاف من هذه الجرائم هو وحده الذي أفضى الى الحضارة - أي إلى خلق مجتمعات إنسانية ثابتة ومستقرة . وفهم روهاميم هذا التصور على نحو جعله يمد فترة وقوع الحدث التاريخي خلال حقبة طويلة من الزمان . وقد أبدى مالفينوسكي عدم ارتياحه قائلاً أن من المستحيل الاعتقاد في صدق الجريمة إذا كان المعشر البدائي يتألف من بشر فقط ، ومستحيل كذلك تصديق ندم الأبناء ورعبتهم في التوبة إذا كان المعشر يتألف من حيوانات . ويرى روهاميم أن هذا الاعتراض اغفل أن فرويد في «الطوطم والتابو» قصد إلى عرض صورة مكثفة للغاية ودرامية للوقائع . والحقيقة هي أن «الأب» يمثل أجيالاً متعاقبة من الآباء ، كما يمثل الأخوة أجيالاً متعاقبة من الأخوة . وحدث المرة تلو الأخرى أن عزم الأخوة على قتل القائد صاحب النفوذ والسلطان ليتزعموا منه النساء . وبدا تدريجياً احساس بالقلق أو عدم الارتياح وأدى هذا الاحساس إلى كف التلذذ بهذا الاعتصام الجنسي . «إذ مع كل أب يموت تضاعف الشعور بالحزن والفجيعة وقل الشعور بنشوة الظفر والنصر عن سابقه» . لم تكن هذه الإحابة رداً شافياً على نقد مالفينوسكي نظراً لأننا ما زلنا نواجه جيلاً من الأخوة كانوا ذات مرة قتلة ومع ذلك تؤرقهم جرميتهم بحيث تمنعهم من الاتصال جنسياً بالنساء . ولكن التعديل الذي أدخله روهاميم على الحجة الأصلية كشف عن صراعه محاولاً الفكك من الحرفية التاريخية التي يتسم بها كتاب الطوطم والتابو .

١٥) بول روبنسون : اليسار الفرويدي : رايش ، روهاميم ، ماركوز ، ترجمة لطفي فهم ، وشوقي جلال ، دار الطليعة - بيروت ١٩٧٤ ، ص ٧٥ - ٧٧ .

وأوضحت نظرية النشوء الفردي للفوارق الثقافية باتجاه آخر للهجوم . ذهب روهايم إلى أنه إذا كانت الخصائص المميزة للثقافة ما تعتمد على خبرة طفلية بعينها ، فإنه يلزم عن هذا أن تكون الثقافة بوجه عام نتيجة صدمة طفلية مشتركة بين البشر جميعاً . ومن ثم فقد سلم بأن تفسير فرويد للانتقال من المعشر البدائي إلى المجتمع البشري نتيجة حالة للإشباع القاصر الذي أحس به المتصورون ، وطاعتهم التي جاءت متأخرة للأب الذبيح ، لم يكن تفسيراً مقنعاً في جملته . إذ ليس هناك ما يبرر القول بأن الإشباع سيقبل بالضرورة مع كل جيل تال من الأخوة . إن المشكلة هي أن فرويد لم يكن فرويدياً بما فيه الكفاية في تحليله . لقد حاول تفسير الانتقال من مرحلة القرود إلى الإنسان في ضوء خبرات اثنين فقط من الممثلين ، الأب ومعشر الأخوة . ولهذا ذهب فرويد إلى أن التحول العظيم حدث في فكر الأخوة الراشدين . بيد أن مثل هذا الرأي كما أشار روهايم لا يتفق مع مبدأ التحليل النفسي الذي يقضي بأن التغيرات الحقيقية تقع فقط في فكر وعقل الأطفال وحدهم . ولهذا أشار روهايم إلى وجود ثلاثة أطراف أو ممثلين في الدراما البدائية الكبرى . الأب والأخوة والأطفال - أي أبناء المعشر الذين كانوا - بسبب عدم نضجهم ، مجرد شهود لحادث القتل . إن الطفل الذي شهد عملية اغتيال الأب بكل ما فيها من قسوة ، وشهد أيضاً ما تلا ذلك من الإعتصاب الجنسي للأُم ، مثل هذا الطفل هو وحده الذي يعاني صدمة شديدة وحادة بالقدر الكافي لبدء عملية كبت جنسي تمثل بحق معلماً يميز تاريخ نشأة الحضارة .

فيما سبق أعدنا مع فرويد وماكس شور وروينسون (استناداً إلى روهايم) صياغة أهم أفكار الطوائف والتابو ، بفرض توضيح ما يمكن أن يبقى غامضاً لدى القارئ من هذا الكتاب الصعب حقاً . كان غرضنا التوضيح أكثر من النقد ، ذلك لأن المراجع الثلاثة تنطلق من نفس موقع فرويد ، وإن تخللتها بعض الملاحظات النقدية . إن كاحل أخيل في هذا الكتاب ليس ما توصل إليه فرويد من نتائج (لا يعتبرها هو نفسه حقائق علمية إلا بقدر ما تتأكد المقدمات التي بنى عليها ، بل في الأسس الفكرية التي قام عليها الكتاب . وتشكل هذه الأسس أرضية لكثير من كتابات فرويد ، ونخص

بالسذكر تطبيقات التحليل النفسي على مواضيع خارج نفسية الفرد في المجتمع البورجوازي . يقول فرويد في المقالة الرابعة من هذا الكتاب ، إنه أقام بحثه على الافتراض بأن النفس الجماهيرية تجري الأحداث فيها كما في النفس الفردية . وقد كان دور كهائم قد نفى امكانية استخدام قوانين السيكلوجيا الفردية لتفسير التصورات الدينية ، فالمجتمع أكثر من مجموع عدد أفراده . الدين في نظره ظاهرة اجتماعية ، فلا يمكن للتصورات الدينية أن تنشأ إلا في المجتمع ، من ضمن تلك التصورات الجماعية التي يفرض الوسط الاجتماعي على الوعي الانساني . ويقول فيكتوروف ان فرويد يلتقي في بعض النقاط مع النظرية القبل الارواحية لدى ماريت ، من حيث أنه أعطى الأولية للدوافع اللاشعورية على التصورات الواعية^(٦) .

في الفصل الأخير أيضاً من «الطواطم والتابو» يذكر فرويد مبدأ «صراع الجميع ضد الجميع» ، دون أن يشير إلى مصدر هذه الفكرة . إنها تعود إلى المفكر الليبرالي الانكليزي توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) ، وتصور الانسان على أنه بطبيعته متفاد لشهوات وأهواء لا تهتم إلا بمنفعته الخاصة . ويقف عقل الانسان في خدمة هذه الأنانية ، التي لا تحجم ، ضمن شروط ندرة الخيرات للتوفرة ، أن تقتصب من الآخرين حصتهم من الخيرات المادية وتؤ من بذلك لصاحبها حصمة الأسد . وبما أن الآخرين تقودهم أيضاً شهوات وأهواء مماثلة إلى نفس الأنانية ، فإن النتيجة هي السلب والنصب المتبادلين ، بل أيضاً الضرب والقتل . بهذه العدوانية وهذه الاعتداءات تصير الأنانية مهددة لوجود كل فرد . وهنا تتدخل غريزة البقاء وترغم العقل على مسلك جديد يوصل إلى إبرام عقد اجتماعي هذه الصورة التي رسمها هوبز للانسان نجدها ثانية لدى فرويد^(٧) .

(٦) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912.

لدى س . أ . فيكتوروف : الدين في تاريخ الشعوب ، بال روغانشتاين فريلاخ ، كولونيا ١٩٧٨ ، ص ١٥ .

(٧) إنوشا نبرغ : التحليل النفسي ضد التحليل الاجتماعي ، أو العنوان كمشكلة تقليدية في مقارنة بين فرويد وبريسون ، في : التحليل النفسي كعلم اجتماعي ، دار زور كلب ، فرانكفورت أم ماين ١٩٧١ ، ص ٢٠٥ ، ٢٢٣ .

وفي هذا المنحى يتحدث اريك فروم^(٨) ، فيقول ، ان فرويد يمثل في فكره الشكل النضائي للبيرالية الاقتصادية في القرن التاسع عشر ، وان صورة الانسان في أبحاثه تماثل تلك التي كانت لدى الليراليين الأوائل : الانسان حيوان معتد ، عدواني وتنافسي ، معزول ومكتف بذاته . يقول : «لقد كان الانسان عند مفكري الطبقة الوسطى في أيام فرويد هو أساساً شخصاً معزولاً ومكتفياً بذاته . وطلما أنه يحتاج إلى سلع معينة ، فإن عليه أن يذهب إلى السوق وأن يلتقي بالافراد الآخرين الذين يحتاجون إلى ما عليه أن يبيعهم والذين عليهم أن يبيعوا ما يحتاج إليه . وهذه المقايضة المربحة المتبادلة تشكل ماهية التماسك الاجتماعي . وقد عبر فرويد في نظريته عن الليبدو عن الفكرة نفسها بمصطلحات سيكولوجية لا بمصطلحات اقتصادية . الانسان أساساً آلة يسوقها الليبدو وهي تنظم نفسها بالحاجة إلى تقليل التوتر المؤلم إلى أقل درجة ممكنة ، وتقليل التوتر هذا يشكل طبيعة اللذة . ولكي يمكن الوصول إلى هذا الإشباع يحتاج الرجال والنساء إلى بعضهم البعض . إنهم يصبحون منخرطين في إشباع متبادل لاحتياجاتهم اللبديدية . . إن الليبدو عند فرويد هو دائماً كم ثابت يمكن أن يتمق بهذه الطريقة أو بتلك ، لكنه خاضع لقانون المادة : ما يفقد لا يمكن تعويضه . وهذا كامن وراء مفاهيم مثل الترجسية ، حيث أن المسألة هي إما إرسال الليبدو إلى الخارج أو أخذه ثانية إلى أناني ، إنه كامن وراء مفهوم البواعث التدميرية الموجهة إما نحو الآخرين أو نحو نفسي . إنه كامن في مفهوم فرويد عن استحالة المحبة الأخوية » . «إن مفهومه عن الانسان الجنسي كان تعميقاً ونسخة موسعة عن مفهوم الاقتصاديين عن الانسان الاقتصادي» .

يعرف فرويد الحضارة (أو الثقافة) بأنها ومجموع الانجازات والانشاءات التي تبعد حياتنا عن حياة أسلافنا الحيوانيين والتي نخدم غرضين : حماية الانسان من الطبيعة ، وتنظيم الصلات فيما بين البشر^(٩) . وهو تعريف لا غبار عليه . غير أننا نفهم

(٨) اريك فروم : فرويد ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢ .

(٩) فرويد ، في : كندر في الحضارة (١٩٣٠) ، ص ١٠ . مستغل وهم (١٩٢٧) .

من «الطوطم والتابو» ، كما عبر روبنسون ، أن «الثقافة عملية طويلة الأمد نابعة من الشعور بالذنب الذي أحس به الأبناء نتيجة قتلهم لآبائهم»^(١٠) ، الأمر الذي تلقى عنه الكبت الجنسي الخلاق للحضارة، كما سنرى في هذا الكتاب الذي نقرأ في المقالة الثالثة منه : «وإذا اعتبر المرء كبت الدافع مقياساً للمستوى الحضاري المتحقق ، فعليه أن يعترف بأنه في ظل النظام الارواحي أيضاً تحققت في هذا المجال خطوات تقدمية وتطورات لا تُعطى حق قدرها بسبب إرجاعها إلى دواع خرافية» . وقد دحض فيلهلم رايش نظرية فرويد هذه ، فقال^(١١) : «تبنى فرويد وجهة النظر الفلسفية الحضارية بأن الحضارة تدين في نشوئها لقمع الدافع أو بالأحرى للكف الدافعي الفكرة الأساسية هي أن المنجزات الحضارية هي ثمرات للطاقة الجنسية ، المصعلة ، الأمر الذي يتأتى عنه ، أن القمع أو الكبت الجنسي عامل لا غنى عنه لأي إبداع حضاري . غير أنه قد ثبت تاريخياً ، أن هذا الرأي غير صحيح ، إذ توجد حضارات عالية المستوى دون قمع جنسي ذات حياة جنسية حرة تماماً . الصحيح في هذه النظرية هو فقط ، أن القمع الجنسي يشكل الأرضية النفسانية الجاهزة للحضارة معينة ، وهي بالتحديد الحضارة البطريركية في جميع أشكالها ، ولا يشكل القمع الجنسي أرضية لكل حضارة ولكل خلق حضاري بصورة مطلقة» .

ولنعد إلى عقدة أوديب التي يعود إليها الفضل في نشوء الحضارة من خلال الكبت الجنسي ، والتي على أساسها يفسر فرويد نشوء الدين (انظر المقالة الرابعة) . إن دراسة فرويد تقوم على افتراض أسبقية النظام الذكوري (الثلة الأبوية الأولى) ، ومؤدى هذه الدراسة أن الحضارة بما فيها الدين هي من صنع الرجل ، باعتبار أن عقدة أوديب هي عقدة الرجل . غير أن من المسلم به الآن ، أن الميتريةكية - حيثما وجدت في التاريخ

(١٠) بول روبنسون ، للصدر المذكور ، ص ٨٠ .

(١١) فيلهلم رايش : الثورة الجنسية (١٩٣٠ و ١٩٣٦) ، دار فيشر ، فرانكفورت أم ماين ، الطبعة الثالثة ١٩٧٣ ، ص ٣٣-٣٤ . ترجم هذا الكتاب إلى العربية من قبل محمد عيتاتي وصدر عن دار العودة في بيروت ١٩٧٢ ، غير أن في هذه الترجمة بعض التناقض ، والجملعة المستشهد بها هنا مثال على ذلك ، انظر ص ٤٤ منها .

الأولي - قد سبقت البطريكية^(١٢) وهذا ما جعل رايش يحس بأن «نظرية سلطة الأم الأولية ألغت الرأي القبل الذي بناه فرويد بشأن نشأة الحضارة في كتاب الطوطم والتابو ، إذ افترض فرويد أن عقدة اوديب هي المحرك الأول في هذا التطور . والمشكلة في هذه النظرية ، حسب رأي رايش ، أنها أغفلت النسبية الثقافية لعقدة اوديب . واستشهد هنا بأبحاث مالفينسكي، الذي نفى وجود عقدة اوديب في المجتمع الأهمومي البدائي. وهكذا فبدلاً من أن تكون عقدة اوديب هي المحرك الأولي لديالكتيك الحضارة ، فإذا بها تتحول هي ذاتها إلى نتيجة لنظام سلطة الأب»^(١٣) . وبهذا الخصوص يقول اريك فروم^(١٤) : «إن التنافس الجنسي في العلاقة ما بين الأب والابن يصطبغ بصبغة الحالة الاجتماعية السائدة . وتكمن المشروطة الاجتماعية لعقدة اوديب في البدء في حقيقة أن عقدة اوديب ، التي يعتبرها فرويد ظاهرة إنسانية عامة وحمية بيولوجياً والتي قام هو بصفتها هذه باسقاطها على التاريخ الأولي للبشرية ، عقدة اوديب هذه في شكلها الموصوف من قبل فرويد لا تتسم بها إلا مجتمعات محددة . فتوجد كفاية من المجتمعات ، حيث الرجل لا يجمع بأي حال بين وظيفتي الغريم الجنسي والسلطة الكلية . في مجموعة من القبائل البدائية مثلاً تتوزع هاتان الوظيفتان على أشعي الأم وعلى الأب» .

وبخصوص مسألة البطريكية والمثريكية نلاحظ أن فرويد لم يغم في أطروحاته أي وزن للصراع بين الجنسين . فعلى الأقل لا يمكن أن يكون الانتقال من أحد النظامين إلى الآخر قد مر هكذا بسلام ، ولا بد أنه ترك أثراً في تطور البشرية . ونلاحظ

«يظهر أن فرويد لم يحزم أمره في مسألة أسبقية أي من النظامين . فهو يقول إن الطوطم يورث حسب الخط الأهمومي . وأن الأطفال يرثون عشيرة الأم ، وفي مكان آخر يرى أن مؤسسات حق الأم نشأت بعد القضاء على الطة الأولى إلى أن حل محلها التنظيم البطريكي للأسرة ، وفي مكان ثالث يرجح أن تكون الآلة الأمهات قد سبقت الآلة الآباء

(١٢) لدى روينسون ، للمصدر المذكور ، ص ٤٤ حاشية

(١٣) هوركهايمر / فروم : التسلط والأسرة ، دار الفكر اللاسلطي ، غراتس ١٩٧١ ، القسم النفسي الاجتماعي ، ص ٥٧ .

مثلاً في المقالة الأولى ، عند الحديث عن مجانبية الصهر والحماية لبعضهما ، أن فرويد لا يتطرق مطلقاً إلى الدور الفاعل للابنة في مشكلة الحماية والصهر . انسجاماً مع وجهة بحثه لم يرد أن يرى في العلاقة سوى العنصر الجنسي ، فأغفل العنصر الجنسي (السلطوي بين الجنسين) . وإذا كان الأمر كما يبين فرويد ، فلماذا لا تكون لدينا مشكلة جنسية مناظرة لتلك التي بين الصهر والحماية ، بين العم (أي الحمى) والكنة ، علماً أن هناك مشكلة أسروية أخرى أهم من مشكلة الصهر والحماية وهي مشكلة الحماية (أم الزوج) والكنة . أظن أن مشكلة الحماية والصهر تعود قبل كل شيء إلى أن الحماية تنقل إلى الزوجة ابتتها روح الصراع الاجتماعي بين المرأة والرجل . والرجل ينفر من هذا الكائن الذي يتدخل في علاقته بزوجه وينقص عيشه ، بأن يخلق له من زوجته عدواً داخلياً ، بينما ترى الحماية في زوج ابتتها هدفاً جديداً للصراع تحاول أن تستفيد فيه من تحاربها مع زوجها ، وتأمل في أن تنجح ابتتها فيما فشلت هي فيه .

لا أريد من القارئ أن يعتبر هذه الصفحات دراسة نقدية لكتاب الطوطم والتابو ، فما هي إلا بضع آراء قد تفيد القارئ عند مطالعته لهذا الكتاب الصعب والهام . وهي من ناحية أخرى تعبر عن موقفنا المبدئي ، وهو أن ترجمة كتاب لفرويد لا تعني أن المترجم فرويدي ، كما لا تعني أنه معاد لفرويد . إن فرويد عالم كبير ندين له باكتشاف الكثير من الحقائق العلمية العظيمة ، مثله مثل داروين أو حتى هيجل . ننظر إلى هذه المشابهة بين البدائي والمصابي والطفل ، أليست - مهما كان التقسيم العلمي النهائي لها - ومضة عبقرية ؟ ومع ذلك فنحن نرى أن فرويد لم يكشف في هذا الكتاب عن حقيقة منشأ الدين ولم يفسره التفسير الصحيح . وليس المجال هنا لعرض تفسيرات أخرى ، لكن هناك مراجع عديدة يمكن العودة إليها^(١٤) . أخيراً ، من أجل استكمال الرأي بأهمية فرويد ، نورد هذا القول لفرويد : «إن أشد القوى الانفعالية وربما أعنفها عند فرويد كانت ولعه بالحقيقة وإيمانه الذي لا يتزعزع بالعقل . فالعقل

(١٤) في كتابي «الثالوث المحرم» تطرقت إلى بعض النظريات بهذا الشأن ، وخاصة التفسير للركبي للمادة الدين .

عنده هو القدرة الانسانية الوحيدة التي تستطيع ان تساهم في حل مشكلة الوجود ، أو
- على الأقل - تخفيف المعاناة الكامنة في الحياة الانسانية . . . لقد شعر فرويد بأن العقل
هو الأداة الوحيدة - أو السلاح الوحيد - التي لدينا لكي نجعل من الحياة شيئاً ذا
معنى ، وكي نستغني عن الأوهام (والمعتقدات الدينية - في رأي فرويد - ليست إلا
صورة واحدة منها) وكي نصبح مستقلين عن القوى المتسلطة التي تفرص القيود ، ومن
ثم يؤسس العقل قوتنا المتسلطة الخاصة . «لقد كان فرويد بهذا الايمان بقوة العقل ،
مطلقاً لعصر التنوير»^(١٥) .

أخيراً أود أن أشكر جميع الذين شاركوا في انجاز هذه الترجمة ، وأخص بالذكر
الصلديق محمود كبيو الذي راجع الترجمة على الأصل الألماني وأبدى ملاحظاته القيمة ،
والصلديق عدنان حسن لمساعدته بترجمة النصوص الانكليزية الكثيرة في الكتاب .

بو علي ياسين

اللاذقية ١٦/٣/١٩٨٣

(١٥) فروم : فرويد ، المصدر المذكور ، ص ٦ ، ٧ .

مقدمة

تمثل المقالات الأربع المنشورة هنا ، والتي ظهرت تحت عنوان هذا الكتاب نفسه في المجلة التي أصدرتها باسم «الجماع» في العامين الأولين من حياتها ، محاولة أولى من قبلي لتطبيق وجهات نظر ونتائج التحليل النفسي على مسائل غير محسومة في سيكولوجيا الشعوب . فهي تتضمن إذن نقبضاً منهجياً ، من جهة ، لمؤلف ف . فونست الضخم ، الذي جعل افتراضات وطرق عمل علم النفس غير التحليلي تخدم غرضي نفسه ، ومن جهة أخرى لمؤلفات مدرسة التحليل النفسي الزوربخية ، والتي على العكس من ذلك ، سعت الى حل مسائل علم النفس المردي عن طريق الاستعانة بمعلومات من علم نفس الشعوب^(١) ، وإني لاعترف بطيبة خاطر ، أن أول حافز لمقالاتي المذكورة قد انطلق من هاتين الجهتين .

إن ثغرات دراساتي معروفة جيداً من قبلي . وسوف لن أتعرض إلى تلك الناجمة عن كون هذه الدراسات باكورة أعمالي في هذا المجال . أما الثغرات الأخرى فتستدعي كلمة كمدخل . فالمقالات الأربع الموحدة هنا تتطلب اهتمام دائرة كبيرة من المثقفين ، ومع ذلك فإن القلائل فقط سيتمكنون من فهمها وتقييمها ، ولولئك هم الذين لم يعد التحليل النفسي بخصوصيته غريباً عليهم . إنهم يريدون إيجاد الصلة بين الانتولوجيين والباحثين اللغويين والوفولكوريين إلى آخره من جهة ، وبين المحللين النفسانيين من جهة أخرى ، ومع ذلك فهم لا يستطيعون أن يقدموا للأثنين ما يفتقدانه : للمذكورين في الأول مدخلاً كافياً في التقنية النفسانية الجديدة ، وللآخرين تمكناً وافياً من المواد المستعصية على الدراسة . وهكذا فإنهم سيضطرون إلى الاكتفاء بإثارة الانتباه

(١) يونغ : تحولات ورموز الليبدو ، الكتاب السنوي للبحوث التحليل - نفسية والمرض - نفسية .
المجلد الرابع ١٩١٢ . نفس المؤلف : محاولة لمرض النظرية التحليل النفسية . في نفس المصدر .
المجلد الخامس ١٩١٣ .

هنا وهناك ، وخلق التوقع بأن تعدد اللقاءات من الجانبين لا يمكن أن يبقى دون مردود بالنسبة للبحث العلمي .

إن للموضوعين الرئيسيين ، اللذين أعطيا لهذا الكتيب اسمه ، الطوطم والتابو ، لا تجري معالجتهما بنفس الطريقة . فتحليل التابو يظهر ، كمحاولة حل ، أكثر وثوقاً وأكثر إشباعاً للمسألة . في حين أن دراسة الطوطمية تكفي بالتفسير : هذا ما تستطيع في الوقت الحاضر أن تقدمه النظرة التحليل نفسية من أجل تفسير مسألة الطوطم . يكمن هذا الفرق في أن التابو ما يزال في الحقيقة يعيش في وسطنا . إذ بالرغم من النظر الى التابو بصورة سلبية واعطائه مضامين مغايرة ، فانه من حيث طبيعته النفسانية ليس سوى « الأمر المطلق » لدى كانت ، الذي يريد الفعل بصورة قسرية ويرفض أي تحليل واع . على عكس ذلك ، فان الطوطمية هي مؤسسة اجتماعية - دينية غريبة عن شعورنا الحالي ، جرى منذ زمن بعيد التخلي عنها واستبدالها بأشكال أكثر حداثة ، ولم تخلف وراءها سوى آثار طفيفة في أديان وأعراف وعادات الشعوب الحضارية المعاصرة ، وتحتم عليها أن تلاقي تقلبات كبيرة حتى لدى تلك الشعوب التي ما تزال حتى اليوم تتمسك بها . فالتقدم الاجتماعي والتقني في تاريخ البشرية لم يستطع أن يفعل في التابو مثلاً فعل بالطوطم . وقد تجرأنا في هذا الكتاب وحاولنا أن نستشف المعنى الأصلي للطوطمية من خلال آثاره الطفولية ، من خلال اللوحات في تطور أطفالنا التي تظهر فيها الطوطمية ثانية . وإن الارتباط الوثيق بين الطوطم والتابو يدل على الدروب الأخرى المؤدية الى الفرضية المثبتة هنا ، وإذا حكم عليها في النهاية أنها حقاً بعيدة الاحتمال ، فانه لا يتأتى عن ذلك أبداً انتقاص لإمكانية أنها ربما تكون قد اقتربت أكثر أو أقل من الواقع الذي من الصعب أن نعيد رسمه في أذهاننا .

روما ، في أيلول ١٩١٣

المقالة الأولى

تهيب سفاح القربى

المقالة الأولى

تهيب سفاح القربى

نحن نعرف مراحل التطور التي مر بها إنسان ما قبل التاريخ ، من خلال التماثيل الجامدة والأدوات التي خلّمها لنا ، وعبر معرفة فنه وديانته ونظرتة الى الحياة ، معرفة حصلنا عليها إما مباشرة أو عن طريق التماثيل المحفوظة في الأساطير والترهات والخرافات ، ومن خلال روايت تفكيره في عاداتنا وتقاليدنا نحن . بالاضافة الى ذلك ، ما زال إنسان ما قبل التاريخ بصفة ما معاصراً لنا ، إذ يعيش اليوم أناس نعتقد أنهم ما زالوا قريين جداً من البدائيين ، أقرب منا بكثير ، ونرى فيهم الخلف المباشرين والممثلين للبشر السابقين . هكذا نحكم على ما تسمى الشعوب المتوحشة ونصف المتوحشة ، التي تحتل حياتها الروحية أهمية خاصة بالنسبة إلينا ، إذا جاز لنا أن نتعرف في هذه الحياة الروحية إلى مرحلة سابقة ، مصانة جيداً ، من مراحل تطورها الخاص .

إذا صح هذا الافتراض ، فإن مقارنة بين «سيكولوجيا الشعوب البدائية» ، كما يعلمها علم الشعوب ، وعلم نفس العصائين ، كما أصبح معروفاً من خلال التحليل النفسي ، سوف تُظهر العديد من التوافقات ، وستسمح لنا بإلقاء ضوء جديد على ما هو معروف أصلاً بشكل متناثر هنا وهناك .

للقيام بهذه المقارنة سأختار ، لأسباب داخلية وخارجية ، تلك القبائل من الأقوام التي توصف من قبل الانتوغرافيين بأنها أكثر المتوحشين تخلفاً وبؤساً ، هؤلاء هم السكان الأصليون لأحدث قارة ، هي استراليا ، التي حفظت لنا أيضاً في عالمها الحيواني كثيراً من الأشياء الأثرية التي انقرضت في المناطق الأخرى من العالم .

يعتبر سكان استراليا الاصليون عرقاً متميزاً ، لا تظهر فيهم أية قرابة فيزيائية أو لغوية مع أقرب جيرانهم من الأقوام الميلانيزية أو البولنيزية أو المالايوية . فهم لا يبنون منازل ولا أكواخاً ثابتة ، لا يفلحون الأرض ولا يربون من الحيوانات الأهلية سوى الكلب ، حتى أنهم لم يعرفوا قطفن صنع الخزف . وهم يتغنون حصراً من لحوم شتى الحيوانات التي يصطادونها ومن جذور النباتات التي يقتلعونها . لا يعرفون الملوك ولا الزعماء ، بل تنقرر أمورهم المشتركة في اجتماعات يحضرها جميع الرجال البالغين . ومن المشكوك فيه أن يكون لديهم أي أثر لديانة من شاكلة تقديس كائنات عليا . ويبدو أن القبائل في داخل القارة ، التي عليها - بسبب الافتقار الى الماء - أن تعارك أقصى الشروط الحياتية ، هي في جميع المناطق أكثر بدائية من القبائل التي تعطن قرياً من الساحل .

لا شك أننا لا نستطيع أن نتوقع من هؤلاء الكاثياليين^(١) الفقراء العراة أن يكونوا في علاقاتهم الجنسية متمسكين بالأخلاق حسب مفهومنا ، أو أن يكونوا قد انغمسوا دوافعهم الجنسية لضوابط عليا . لكننا في الواقع نجد أنهم وضعوا نصب أعينهم ببالغ الاهتمام ويمتصى الشدة والصرامة تجنب العلاقات الجنسية بين الأقرباء . ليس هذا وحسب ، بل يبدو أن تنظيم الاجتماعي بكامله يهدف الى تحقيق هذه الغاية لأنه تكون بالارتباط مع هدف تحقيقها .

نجد لدى الاستراليين ، عوضاً عن جميع المؤسسات الدينية والاجتماعية المفقودة ، نظام الطوطمية ، فالقبائل الاسترالية تنفرع الى عشائر ، وكل عشيرة تسمى باسم طوطمها . فما هو الطوطم ؟ في العادة هو حيوان يزك كل لحمه ، مسالم ، أو خطر غريز ، وفي النادر شجرة أو قوة طبيعية (مطر ، ماء) ، ذو علاقة خصوصية مع كامل العشيرة . فالطوطم هو أولاً الأب الأول للعشيرة ، ومن ثم الروح الحامية لها ، والمعين ، الذي يرسل لها الوحي ، والذي - إذا كان خطراً - يعرف أبناءه ويصوبهم . من أجل ذلك يخضع أبناء الطوطم للالتزام مقدس ، رادع ذاتياً ، يقضي بأن لا يقتلوا طوطمهم (لا يبيدونه) وأن يستغنوا عن لحمه (أو عن أية متعة يمكن أن يقدمها) . ولا

(١) الكاثيالي : أكل لحم البشر . (جميع الحوالي الأبعلة من وضع للترجم) .

ينحصر الطوطم بحيوان معين أو بكائن مفرد ، بل يشمل جميع أفراد النوع . ومن وقت
لآخر تقام أعياد يعرض فيها أبناء الطوطم أو يقلدون في رقصات طقوسية حركات
وخصائص طوطمهم .

يجري توارث الطوطم من طرف الأم أو من طرف الأب . ومن المرجح أن تكون
الطريقة الأولى هي الأصلية عموماً ، وفيما بعد حلت محلها الطريقة الثانية . ويعتبر
الانتماء الى الطوطم هو الأساس لجميع التزامات الاسترالي الاجتماعية ، فهو من جهة
يوضع فوق الانتماء القبلي ، ومن جهة أخرى يتغلب على قرابة الدم^(١) .

والطوطم ليس مرتبطاً بالأرض والمكان . فيسكن أبناء الطوطم الواحد منفصلين
عن بعضهم ، ويعيشون بسلام سوية مع أتباع الطوطم الأخرى^(٢) .

وقد آن لنا الآن أن نذكر بتلك الخاصة التي يملكها النظام الطوطمي والتي بسببها

1) Frazer, Totemism and Exogame, Bd. I, p.53

رابطة الطوطم أقوى من رابطة الدم أو الأسرة في المفهوم للعاصر (ورد هذا الاستشهاد بالانكليزية .
- ملاحظة من المترجم) .

٢) لا بد لهذه الخلاصة الشديدة عن النظام الطوطمي من تفسيرات وتحفظات : فاسم طوطم اقتبسه في
عام ١٧٩١ الانكليزي Long J بصيغة Totam عن الهند الحمر في اميركا الشمالية . وقد لقي هذا
الموضوع شيئاً فشيئاً اهتماماً كبيراً على الصعيد العلمي وأدى الى صدور أديبات غنية ، أبرزها في
نظري كتاب J.G Frazer بمجلداته الأربعة ، « الطوطمية والتزاوج الخارججي » ١٩١٠ ، وكتب
ومنشورات Andrea Lang (« سر الطوطم » ، ١٩٠٥) . ويعود الى الاسكتلندي J. Ferguson Mc
Lennan (٧٠ / ١٨٦٩) الفضل في ادراك أهمية الطوطمية بالنسبة للتاريخ الأول للبشرية . وقد
لوحظت أو ما تزال تلاحظ حتى اليوم مؤسسات طوطمية لدى الهند الحمر في اميركا الشمالية ، الى
جانب الاستراليين ، وكذلك لدى شعوب جزر المحيط الهادي . وفي الهند الشرقية وفي جزء كبير من
الريفيا . وثمة آثار وبقياتها صعبة التفسير تسمح بالاستنتاج بأن الطوطمية وجدت قديماً أيضاً لدى
الشعوب القديمة الآرية والسامية في اوريا وآسيا ، بحيث أن الكثير من الباحثين يميلون إلى أن يروا
في الطوطمية مرحلة محتمة من مراحل التطور البشري مرت بها جميع الشعوب .

كيف توصل أنلس ما قبل التاريخ إلى أن يلتزموا بطوطم ، هذا يعني : كيف توصلوا إلى جعل

←

يتوجه اليه اهتمام المحلل النفسي . ففي كل مكان تقريباً يسود فيه الطوطم ، يسود قانون بان أتباع نفس الطوطم لا يجوز أن تنشأ بينهم علاقات جنسية ، وبالتالي لا يجوز أن يتزوجوا . وهذا هو التزاوج الخارجي المرتبط بالطوطم . إن هذا التحظر المتشدد غريب جداً . إذ لا نجد له أية مقدمات فيما نعرفه عن مفهوم الطوطم أو عن خصائصه ، أي لا نفهم كيف دخل الى نظام الطوطمية . لذلك لا نستغرب ، عندما نجد عدداً من الباحثين يعتقدون أن التزاوج الخارجي لا علاقة له بالأصل - أي في بداية الأزمنة ومن حيث المعنى - مع الطوطمية ، بل لصقت به ذات مرة دون أي ارتباط معمق ، عندما تبينت ضرورة التقييدات الزوجية . كيما كان الامر ، فإن الاتحاد بين الطوطمية والتزاوج الخارجي موجود ويثبت أنه اتحاد وثيق جداً .

لتوضيح معنى هذا الحظر بمزيد من الشروحات :

(إن انتهاك هذا الحظر لا يُترك لعقاب يصيب الجاني تلقائياً ، كما هو الامر لدى

انتسابهم إلى هذا الحيوان أو ذلك أساساً لالتزاماتهم الاجتماعية و ، كما سترى بعد قليل . أساساً لتقدمهم الجنسية ؟ . هناك عدة نظريات حول ذلك ، يمكن للقرىء الأملاني أن يجد عرضاً لها في سيكولوجيا الشعوب لفونت (المجلد الثاني ، الاسطورة والدين) . ولكن لا يوجد أي اتفاق بين هذه النظريات . وأنا أجد أن أجمل من مسألة الطوطمية قريباً موضوعاً لدراسة خاصة ، حيث سأحاول حل هذه المسألة عن طريق استخدام طريقة التفكير التحليلي نفسية (انظر الدراسة الرابعة من هذا الكتاب) .

ولا تختلف الآراء حول نظرية الطوطمية فحسب ، بل يصعب تعميم الوقائع أيضاً ، كما جرت المحولة أعلاه . فلا تكاد تكون هناك مقولة إلا ويرى المرء ضرورة في أن يضيف إليها استثناء أو تقييداً . وعلى المرء أن لا ينسى أنه حتى أكثر الشعوب المعاصرة بدائية ومحافظة هي أيضاً بمعنى ما شعوب قديمة ، وأنها قد خلفت وراءها زمناً طويلاً ، حيث لاقي ما هو أصلي فيها الكثير من التطور والتحويل . وهكذا ، فإن الطوطمية المتواجدة لدى بعض الشعوب يحددها المرء حالياً في شتى مراحل الانحلال ، والتراجع ، والاتصال إلى مؤسسات اجتماعية ودينية أعسرى ، أو يحددها في تكوينات جلمدة بعيدة في الغالب كل البعد عن الكيان الأصلي . إذ ذلك تكمن الصعوبة في التمييز بين ما هو في الظروف الراهنة صورة أمينة عن الماضي وما هو تحويل ثانوي له .

المحظورات الطوطمية الأخرى (مثلاً قتل الحيوان الطوطمي) ، بل يُعاقب عليه أشد العقوبة من قبل كامل القبيلة ، فكان القبيلة تدفع عن نفسها خطراً يهدد الجماعة بأكملها أو خطيئة تثقل على صدرها . وتبين بعض الجمل في كتاب فريزر^(٣) الجدية التي تعالج بها أمثال تلك المخالفات من قبل هؤلاء المتوحشين اللاأخلاقيين ، حسب مقاييسنا :

والعقوبة المعتادة للاتصال الجنسي مع شخص من عشيرة محظورة هي الموت في استراليا . وسيان ، أكانت المرأة من نفس الجماعة المحلية أم أسيرة حرب من قبيلة أخرى ، فإن أي رجل من القبيلة الجائرة يتخذها زوجة له ، يقبض عليه ويقتل من قبل رجال عشيرته . وهكذا الأمر بالنسبة للمرأة . ومع ذلك ، ففي بعض الحالات ، إذا أمكنهما الإفلات لمدة معينة ، قد تغفر جريمتها . في قبيلة التاتاري في ويلز الجنوبية الجديدة ، في الحالات النادرة الوقوع من الاتصال المحرم ، يُقتل الرجل ، إنما المرأة تُضرب فقط أو تُطعن بالرمح أو تضرب وتطعن معاً ، حتى تقارب الموت . والسبب المعطى لعدم قتلها تماماً هو أنه من المحتمل أن تكون قد أجبرت على ذلك . حتى في حالات الحب العادية ، فإن محرّمات العشيرة تراعى بدقة ، وأية انتهاكات لهذه المحرمات تعد من أبغض الأشياء وتعاقب بالموت (هويت) (ب) .

ب) بما أن نفس العقاب الشديد يطبق أيضاً على الغراميات العرضية ، التي لم تعد إلى انجاب الأطفال ، فانه من غير المحتمل أن تكون هناك دوافع أخرى ، مثلاً دوافع عملية ، للمحظر .

ج) بما أن الطوطم وراثي ولا يتغير بالزواج ، فإن تبعات المحظر في حال التوارث الأمومي مثلاً لا تخفى عن النظر . فإذا كان الرجل يتسبب على سبيل المثال إلى عشيرة طوطمها الكثفر وتزوج امرأة طوطمها النعام ، فإن الأطفال ، ذكوراً وإناثاً ، جميعهم

(٣) فريزر ، المصدر المذكور ، للجلد الأول ، ص ٥٤ .

ب) ورد هذا الاستشهاد بالانكليزية .

نعام . بذلك يستحيل على ابن من هذا الزواج . حسب قاموس الطوطم ، أن يتصل جنسياً بأمه وأخواته ، اللواتي هن نعام مثله^{١١} .

د) من السهل أن نرى ، أن التزاوج الخارجي المرتبط بالطوطم يحقّق أكثر ، وبالتالي يهدف الى أكثر من منع الاتصال المحرم مع الأم والأخوات . إذ أنه يجعل من المستحيل على الرجل أن يمارس الجنس مع أية امرأة من عشيرته . أي مع عدد من النساء اللواتي لا يجمعه بهن قرابة دم ، وذلك من خلال أن ذلك التزاوج يعتبرهن قريبات بالدم . للوهلة الأولى لا يجد المرء أي داع نفسي لهذا التقيّد الهائل الذي يفوق أي تقيّد مناظر له لدى الشعوب المتعدّنة . إلا أن المرء يميل الى الاعتقاد بأن دور الطوطم (الحيوان) كآب أول يعتبر على درجة كبيرة من الحدية . فجميع من ينحدرون من نسل الطوطم يعتبرون أقرباء بالدم ، يعتبرون أسرة واحدة ، وفي هذه الأسرة تقف أبعد درجات القرابة عائقاً مطلقاً أمام الاتصال الجنسي .

هكذا نرى لدى هؤلاء المتوحشين درجة عالية جداً من تهيب سمّاح القربى أو من التحسّس ضده ، مقروناً بخاصية يعصب علينا فهمها ، وهي أنهم يستعصمون عن قرابة الدم الحقيقية بالقرابة الطوطمية . عبر أننا لا يجوز أن نبالغ في هذا التناقض ، وعلينا أن نتذكّر أن المحظورات الطوطمية تتضمن كحالة خاصة سمّاح القربى الحقيقي .

أما كيف أدى الأمر الى أن تحلّ العشيرة الطوطمية محل الأسرة الفعلية ، فهذا يبقى أحجية ، يتوقف حلها على تفسير الطوطم نفسه . من الواضح أن على المرء أن يفكر ، أن أية حرية للاتصال الجنسي تتجاوز إطار الزواج ، تجعل من قرابة الدم ، وبالتالي من

٤) أما الأب ، الذي هو كثر ، فمسموح له - على الأقل بموجب الحظر الطوطمي - أن يتصل جنسياً ببناته ، اللواتي هن نعام . وفي حال التوارث الأبوي يكون الأطفال كثر مثل أبيهم ، وعندئذ يحظر على الأب الاتصال الجنسي مع بناته . إنما يسمح لابن الاتصال بأمه . تشير هذه النتائج للمحظورات الطوطمية الى أن التوارث الأمومي أقدم من التوارث الأبوي . لأن هناك ما يدعو الى الاعتقاد بأن المحظورات الطوطمية موجهة قبل كل شيء ضد شهوات الابن المحرمة .

منع الاتصال بالأقرباء ، غير مضمونين ، مما يجعل المرء لا يستطيع الاستغناء عن إيجاد أساس آخر للحظر . لذلك لا غنى عن الملاحظة بأن عادات الاستراليين تقرر بطروف اجتماعية ومناسبات احتفالية يجري فيها خرق حق الزواج الحضري بامرأة واحدة .

ويتميز الاستخدام اللغوي لهذه القبائل الاسترالية^(٥) بخاصية تتعلق بالتأكيد بهذا الأمر . فعبارات القرابة التي يستخدمونها لا تشير إلى الصلة بين فرد وفرد ، بل بين فرد وجماعة . إنها تتدرج - حسب تعبير ل . هـ . مورغان ، ضمن النظام «المنفوي» . المقصود بذلك أن الرجل لا يسمى والده فقط «أباً» ، بل أيضاً كل رجل آخر كان من الممكن حسب أعراف القبيلة أن تزوجه أمه وأن يصبح بالتالي أباه . وإلى جانب والدته يسمى «أمأ» كل امرأة أخرى كان من الممكن ، دون محالمة أعراف القبيلة ، أن تكون أمه . ولا يسمى «أخوة» و«أخوات» فقط أولاد أبويه المعلمين ، بل أيضاً جميع أولاد الأشخاص المذكورين الذين يدخلون في نطاق مجموعته الأبوينية(ج) ، وهكذا . فأساء القرابة ، التي يطلقها استراليان على بعضهما ، لا تعبر بالضرورة عن قرابة دم بينهما ، كما يتوجب أن يكون حسب استخدامنا نحن للغة . إنها تعبر عن صلات اجتماعية ، أكثر مما تعبر عن صلات فيزيائية . وشبه هذا النظام المنفوي نجده لدينا في تربية الاطفال مثلاً ، عندما يُدهى الطفل لأن ينادي كل صديق أو صديقة بـ «عم» و «خال» ، أو بالمعنى المجازي عندما نتحدث عن «الأخوة في الله» و «الأخوات في المسيح» .

وهذا الاستعمال اللغوي ، المستغرب من قبلنا ، يصبح واضحاً جداً ، إذا فهمناه على أنه راسب وعلامة لتلك المؤسسة الزوجية التي أسماها ل . فيزون «الزواج الجماعي» الذي يقوم على أساس أن عدداً من الرجال يمارسون حقاً زواجياً على عدد معين من النساء . أبناء مثل هذا الزواج سيُعتبرون أنفسهم عندئذ وبحق أخوة ،

(٥) كذلك هو الأمر لدى معظم الشعوب الطوطمية
(ج) نسبة إلى الأبوين .

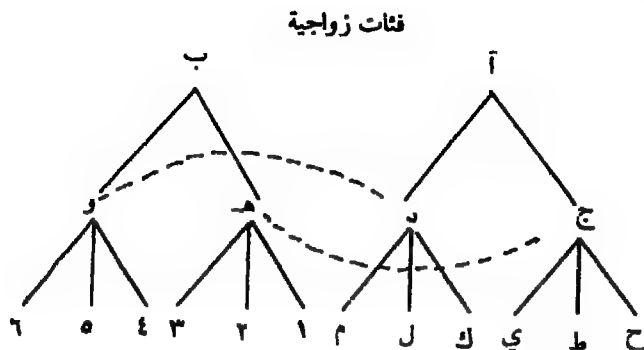
ومع أن بعض الكتاب ، كما على سبيل المثال فيستر مارك في مؤلفه «تاريخ الزواج البشري»^(٦) ، يعترضون على ما استنتجه البعض الآخر من المؤلفين من وجود أسماء القرابة الجماعية ، مع ذلك يتم أفضل العارفين للمتوحشين الاستراليين على أن أسماء القرابة العنقودية تعتبر راسباً من أزمان الزواج الجماعي . لا بل إن سبنسر وغيلين^(٧) يقولان أنه ما يزال يوجد حتى يومنا هذا شكل معين من الزواج الجماعي لدى قبائل الاورابوانا والدييري . إذن فالزواج الجماعي لدى هذه الشعوب قد سبق الزواج العردي ، ولم يخف قبل أن يتخلف آثاراً واضحة في اللغة والعادات .

لكن ، إذا استبدلنا الزواج الفردي بالزواج الجماعي ، فستصبح هذه المجانية المغالية ظاهرياً للاتصال بالمحارم ، التي صادفناها لدى الشعوب إياها ، مفهومة بالنسبة لنا ، كما سيدو التزاوج الخارجي الطوطمي وحظر الاتصال الجنسي بين أعضاء العشيرة ذاتها ، وسيلة ناجعة لاتقاء الغشيان الجماعي للمحارم ، هذا التحريم الذي جرى تثبيته فيما بعد ، فاستمر لأزمان طويلة بعد زوال دوافعه .

وإذا ما اعتقدنا على هذا الأساس أننا قد فهمنا التقييدات الزوجية لدى المتوحشين في دوافعها ، فانه ما زال علينا أن نعلم ، ان العلاقات الفعلية تتكشف عن تعقيدات أكبر بكثير ، نبحث للوهلة الأولى على الحيرة والارتباك . فهناك قبائل قليلة فقط في استراليا لا يظهر لديها حظر آخر غير التقييد الطوطمي . وأغلب القبائل منظمة بشكل أنها تنفرع في البدء الى قسمين، جرت تسميتهما فئات زوجية (بالانكليزية phrathies) . كل واحدة من هاتين الفئتين خارجية التزاوج ، وتتضمن عدة عشائر طوطمية . وبالعادة تنقسم كل واحدة من الفئتين الزوجيتين الى فصيلتين

(subphrathies) ، وبالتالي فان كامل القبيلة تنقسم الى أربعة فصائل . وهذه الفصائل تتموضع ما بين المئات الزوجية والعشائر الطوطمية .

إذن فالخطط ١٩ نموذجي ، المتحقق غالباً على صعيد الواقع ، لتنظيم القبيلة الاسترالية يبدو على الشكل التالي :



هذه العشائر الطوطمية الاثنتي عشرة قد تفرعت عن أربعة فصائل زوجية وعن فئتين زوجيتين . وجميع هذه الفروع خارجية التزاوج^(٨) . فالفصيل ج يؤلف مع هـ ، والفصيل د يؤلف مع و وحدة خارجية التزاوج ، إن حدودى هذه الترتيبات ، وبالتالي بغيتها ، لا يشك فيها : فهذه الطريقة يتحقق تقيد اضافي للخيار التزاوجي وللحرية الجنسية . ولو وحدت فقط اثنتا عشرة عشيرة طوطمية ، لأمكن لكل عضو من احدى العشائر - بافتراض وجود عدد متساو من البشر في كل عشيرة - أن يختار ١٢/١١ من جميع نساء العشيرة . إلا أن وجود فئتين زوجيتين يخفف العدد الى ١٢/٦ = ٢/١ . على ذلك ، فان رجلاً من الطوطم ح لا يستطيع أن يزواج غير امرأة من العشائر ١ الى ٦ . وعند اضافة الفصيلين ينخفض الخيار الى ١٢/٣ = ٤/١ . أي ان رجلاً من الطوطم ح عليه أن يحدد خياره الزوجي بنساء الطوطم ٤ و ٥ و ٦ فقط .

(٨) عدد الطوطم جرى تحديده اعتباطياً .

لا شك أن الصلات التاريخية للفئات الزوجية - التي تصل إلى ثامي فئات لدى بعض القبائل - بالمعاشرة الطوطمية لم توصح . إنما يرى المرء أن هذه الترتيبات تريد التوصل إلى ما يسمى إليه التزاوج الخارجي الطوطمي وأكثر من ذلك . لكن ، بينما يثير التزاوج الخارجي الطوطمي الانتطباع بأنه مدأ مقدس ، لا يعرف المرء كيف نشأ ، أي أنه عرّف ، تبدو المؤسسات المعقدة للفئات الزوجية وفروعها والشروط المقترنة بها أنها تنحدر من قانونية واعية لهدفها ، لعلها أخذت على عاتقها مهمة اتقاء سفاح القربى ، لأن تأثير الطوطم صار في طريق التراجع . وبينما النظام الطوطمي ، كما نعلم ، هو الأساس لجميع الالتزامات الاجتماعية والتقييدات الأخلاقية الأخرى لدى القبيلة ، فإن أهمية الفئات الزوجية تنحصر عموماً فيما تسعى إليه من تنظيم الخيار الزوجي .

أما متابعة تفريع نظام الفئات الزوجية فتهدف ، بالإضافة إلى اتقاء سفاح القربى الطبيعي والجماعي ، إلى حظر الزيجات بين مجموعات القرابة البعيدة ، كما فعلت الكنيسة الكاثوليكية ، عندما وسعت نطاق الحظر المفروض منذ القدم على الأخوة بحيث شمل أولاد العم ، وأوجدت من أجل ذلك درجات القرابة الروحية^(٩) .

على كل لن يخدم غرضنا كثيراً ، لو أردنا الغوص عميقاً في المناقشات المعقدة والعويصة حول أصل وأهمية الفئات الزوجية ، وكذلك حول علاقتها بالطوطم . فتكفي هنا الإشارة إلى العناية البالغة التي يبذلها الاستراليون وغيرهم من الشعوب المتوحشة من أجل اتقاء سفاح القربى^(١٠) . وعلينا أن نقول ، إن هؤلاء المتوحشين يتحسسون أكثر منا ضد سفاح القربى . ومن المحتمل أنهم معرضون أكثر منا للإغراء ، بحيث أنهم يحتاجون إلى حماية مضاعفة ضده .

إلا أن هذه الأقوام لا تكتفي في تهيئها لسفاح القربى بإقامة المؤسسات المذكورة ، التي تبدو لنا أنها موجهة بصورة رئيسية ضد الغشيان الجماعي للمحارم . بل

(٩) مقالة «الطوطمية» في الموسوعة البريطانية ، الطبعة الحادية عشرة ١٩١١ (أ . لانج) .

(١٠) لم تلفت الأنظار إلى هذه النقطة إلا مؤخراً من قبل ستورفر في دراسته «حول المكانة الخاصة لقتل الأب» في : كتابات حول المعرفة النفسانية ، العدد ١٢ ، فيينا ١٩١١ .

تضيف إليها سلسلة من «الأعراف» التي تمنع الاتصال الفردي بالأقرباء القريين ، حسب مفهومنا ، والتي يجري التمسك بها بتشدد أقرب الى أن يكون دينياً ، والتي لا يمكن أن نشك في غايتها . يستطيع المرء أن يسمي هذه الأعراف أو المحظورات العرفية «مجانبات» (avoidances) . وهي تتخطى في انتشارها الأقوام الطوطمية الاسترالية . هنا أيضاً عليّ أن أرجو القراء أن يتقبلوا عرضاً مقتطفاً من المواد الغنية المتوفرة حول هذا الموضوع .

في ميلانيزيا تنصب أمثال تلك المحظورات ضد اتصال الفتيان بالأم والأحوا . في جزيرة لير مثلاً ، وهي واحدة من هيرديز الجديدة ، يغادر الفتى بدءاً من سن معينة بيت أبويه ويحل في «النادي» ، حيث ينام ويتناول وجباته بشكل منظم . يحق له أن يزور البيت كي يطلب الطعام ، لكن إذا كانت أخته في البيت ، فعليه عندئذ أن ينصرف قبل أن يأكل . أما إذا لم تكن الأخت موجودة ، فله أن يجلس إلى الطعام قرب الباب . وإذا تقابل أخ وأخت صدفة في البرية ، فعليها أن تهرب أو تختبئ جانباً . وإذا تعرف الفتى على آثار أقدام في الرمل لأخته ، فانه لا يتبعها ، وكذلك تفعل الأخت تجاه أخيها . نعم ، حتى أن الفتى لا يتلفظ باسم أخته ، ويتجنب استخدام كلمة دارجة إذا كانت متضمنة في هذا الاسم . هذه المجانبة ، التي تبدى مع حفلة البلوغ ، تستمر طيلة الحياة . أما الصدود بين الأم وابنها فيتزايد مع السنوات ، وهو على كل يصدر غالباً من جانب الأم . فإذا أحضرت له شيئاً لياكله ، فإنها لا تقدمه له باليد ، بل تضعه أمامه . كما أنها لا تكلمه برفع الكلفة ، فلا تقول له - حسب استخدامنا اللغوي - «أنت» ، بل «أنتم» . شبه هذه التقاليد يسود في كاليدونية الجديدة . فإذا تقابل أخ وأخت ، فإنها تفر الى الأدغال ويمر هو دون أن يلتفت نحوها^(١١) .

في شبه جزيرة الغزلان من بريطانيا الجديدة لا يجوز للأخت منذ زواجها أن

11) R. H. Codrington, «The Melan esians»

لدى فريزر ، «الطوطمية والتزاوج الخارجي» للمجلد ١ ، ص ٧٧ .

تتكلم مع أخيها ، كما أنها لا تنطق باسمه ، بل تشير إليه بالتلميح^(١٢) .

في مكلينبورج الجديدة يشمل مثل هذه التقييدات ابن و بنت العم والعمة والحال والحالة ، إلى جانب الأخ والأخت . فلا يحق لهم الاقتراب من بعضهم ، ولا أن يتصافحوا ، ولا أن يتبادلوا الهدايا ، إنما يحق لهم أن يتحدثوا إلى بعضهم عن بعد عدة خطوات . وعقوبة الاتصال بالأخ هي الموت شتقاً^(١٣) .

أما في جزر الفيجي ، فإن قواعد المجانية هذه شديدة القساوة ، وهي تسري ، لا على الأقرباء بالدم فحسب ، بل حتى على الأخوات الجماعيات . لذلك نستغرب ، عندما نسمع أن لدى هؤلاء المتوحشين احتفالات دينية عريضة ، تباح فيها الممارسات الجنسية المحظورة أصلاً بين الأقرباء ، هذا إن لم يفصل اعتبار هذا التناقض تفسيراً للحظر بدلاً من أن نستغربه^(١٤) .

وبين قبائل الباتا في سومطرة تسري أوامر المجانية على جميع صلات القرابة القرية . فبالنسبة لرجل الباتا سيقوم بفعل شنيع ، لو أنه مثلاً رافق أخته إلى حفل مسائي ، وسيشعر بعدم الارتياح في مجلس تتواجد فيه أخته ، حتى لو كان هناك أشخاص آخرون . وإذا قدم أحدهما ، الأخ أو الأخت ، إلى البيت ، فإن الصرف الثاني سوف يفضل الانصراف . كذلك فإن الأب لا يبقى في البيت وحده مع ابنته ، وكذا الأمر بالنسبة للأم مع ابنها . وقد أضاف البشر الهولندي ، الذي أخبرنا عن هذه العادات ، أنه للأسف يعد هذا السلوك مبرراً تماماً . فملتوقع بالنسبة لهذه الأقوام ، أن انفراد رجل بامرأة سوف يقود إلى اتصال جنسي . وبما أنهم يتوجسون من الاتصال

(١٢) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ١٢٤ ، نقلاً عن كلايتيشن : سكان السواحل في شبه جزيرة الغزلان .

(١٣) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ١٣ ، نقلاً عن ب . ج . بيكل ، في : انثروبوس ، ١٩٠٨ .

(١٤) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ١٤٧ . تبعاً لمرضى ل . فيزون .

بأقرباء الدم القريين أسوأ العواقب الممكنة ، فاسم يفعلون خيراً إذ يتعاشون بتلك المحظورات جميع المغريات^(١٥) .

وبما يشير الانتباه لدى الشعب البارونفو على خليج الديلاضوا في أفريقيا ، أن أشد المحاذير تسري على زوجة أخي الزوجة . فحيثما يقابل الرجل هذه المرأة الخطرة بالنسبة له ، فانه يتجنبها باهتمام بالغ . إنه لا يتجرأ الأكل معها في صحن واحد ، ولا يتحدث إليها إلا بخوف وتردد ، ويتهبب الدخول الى خيمتها ، ويسلم عليها بصوت مرتجف^(١٦) .

لدى الاكامبا (أو الواكامبا) في افريقيا الشرقية البريطانية يسود أمر بالمجانبة ، كنا نتوقع أن تصادفه بانتشار أوسع . فعلى البنت في الفترة ما بين مراهقتها وزواجها أن تتجنب أباه باهتمام فائق . فهي تختبئ عندما تصادفه في الطريق ، ولا تحاول أبداً أن تجلس الى جانبه ، وتستمر على هذا السلوك إلى لحظة خطوبتها . ومنذ أن تتزوج لا يقف في طريق اتصالها بأبيها أي عائق^(١٧) .

ومن المجانبات المستمرة بكثرة ، والقاسية جداً ، والمثيرة للاهتمام بالنسبة للشعوب المتملنة ، تقيد الاتصال بين الرجل وحماة . وهي مجانية عامة تماماً في استراليا ، وسارية المفعول أيضاً لدى الشعوب الميلانيزية والبولينيزية والزنجية الافريقية ، ويقدر ما تمتد آثار الطوطمية والقرابة الجماعية ، وربما أبعد من ذلك . ولدى عدد من هذه الشعوب توجد محظورات مشابهة ضد الاتصال البريء لامرأة مع حميها ، الا أنها محظورات ليست بذلك الثبات وتلك الجدية . وفي حالات إفرادية يصبح كلا الحميين موضوعاً للمجانبة .

وبما أننا غير مهتمين بالانتشار الانتوغرافي بقدر اهتمامنا بمضمون وغرض إجتنب الحماية ، لذلك سوف أقصر هنا أيضاً على ذكر قليل من الامثلة .

(١٥) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ١٨٩ .

(١٦) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ٣٨٨ ، كما جاء لدى جونود .

(١٧) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ٤٢٤ .

في جزر الباتك تظهر هذه الأوامر شديدة في قسوتها ومخيرة في دقتها . فالرجل يتحاشى التواجد بالقرب من حماته ، وتفعل هي الشيء ذاته . وإذا التقى الاثنان ببعضهما مصادفة على الطريق ، فإن المرأة تقف جانباً مدبرة له ظهرها حتى يمر ، أو يقوم هو بذلك حتى تمر .

في فانالافا (بورت باتيسون) لا يسير الرجل أبداً خلف حماته على الشاطئ ، إلى أن يزيل مد المياه آثار أقدامها في الرمل . إلا أنه يحق لها أن يتحدثا من على بعد معين . ومن المستحيل أن ينطق الرجل باسم حماته ، أو أن تنطق هي باسمه^(١٨) .

في جزر سللون لا يجوز للرجل منذ زواجه أن يرى حماته ، ولا أن يتحدث إليها . وعندما يلتقي بها لا يفعل شيئاً مما يدل على معرفته بها ، بل يجري بقدر ما يستطيع من السرعة ، لكي يختبئ عنها^(١٩) .

لدى الزولو كافر يقضي العرف أن يستحي الرجل من حماته ، وأن يفعل كل ما من شأنه أن يجنبه مجلسها . فلا يدخل الخيمة التي تواجد فيها ، وإذا التقيا ، فلما أن يتحى هو أو تتحى هي جانباً ، كأن تختبئ هي وراء دغلة ، بينما يضع هو ترسه أمام وجهه ، وإذا لم يستطعا تحاشي بعضهما ولم يكن لدى المرأة شيء آخر تخفي به نفسها ، فإن أقل ما تفعله هو أن تعصب حول رأسها رزمة من الحشيش ، كي تُرسي بذلك الطقوس . الاتصال بين الرجل وحماته يجب أن يتم إما عن طريق طرف ثالث ، أو أن يصرخا لبعضهما عن بعد معين ، إذا وجد حاجز بينهما . ولا يجوز لأي منهما أن يذكر اسم الآخر على لسانه^(٢٠) .

لدى البازوغا ، وهم قبيلة في منطقة بنابيع النيل ، لا يجوز لرجل أن يتحدث مع حماته ، إلا إذا كانت في مكان آخر من البيت ولا يراها . وبالمناسبة ، فإن هذا

(١٨) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ٧٦ .

(١٩) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ١١٧ ، نقلاً عن س . ريه : ستان بين كاتينالي

جزر سالومون ، ١٩٠٥ .

(٢٠) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ٣٨٥ .

الشعب يشتمر من سفاح القربى لدرجة أنه لا يدع هذا العمل دون عقاب ، حتى لو حصل بين حيوانات المنزل^(٢١) .

وفي حين أن عاية ومعنى المجانبات بين الأقرباء القريبين لم تكن موضع خلاف . بحيث أن جميع المراقبين اعتبروا هذه المجانبات اجراءات وقائية ضد سفاح القربى ، فإن المخطورات المتعلقة بالاتصال مع الحياة فقط لقيت تعليقات مغايرة من بعض الأطراف . وإنه ليستعصي على الفهم حقاً ، ان يظهر على جميع هذه الأقوام ذلك الخوف العظيم من الاغراء الذي يواجه الرجل في هيئة امرأة أكبر منه سناً ويمكن أن تكون أمه دون أن تكونها فعلاً^(٢٢) .

وقد أبدى هذا الاعتراض على وجهة نظر فيرون أيضاً، حيث وجه الانتباه الى وجود ثمة في بعض أنظمة الفئات الزوجية تجعل من الممكن نظرياً ان يتم الزواج بين الرجل ومهامه ، ولذلك احتاج الامر إلى صيانة خاصة ضد هذه الامكانية .

والسيرج . لوبيوك يعيد في مؤلفه « Origin of civilisations » سلوك الحياة تجاه صهرها الى زواج الخطيفة (marriage by capture) السابق في الزمن . وعندما كان خطف النساء قائماً بالفعل ، فإن استيلاء الأهل كان ولا بد جاداً كل الجدية ، وعندما لم يتبق من هذا الشكل الزوجي غير الرموز ، جرى أيضاً ترميز استيلاء الأهل ، واستمرت العادة بعد أن نسي مصدرها . وإنه ليسهل على كراولي أن يبين ، كم أن محاولة التفسير هذه قاصرة عن استيعاب دقائق الواقع المرصود .

ويرى إ . ب . تايلور أن معاملة الصهر من قبل الحياة ليست سوى شكل من «عدم القبول» (cutting) من طرف أسرة المرأة . فالرجل يعتبر عريساً ، الى أن يولد الطفل الأول . وبغض النظر عن الحالات التي لا يزيل فيها الشرط الأخير الخطر ، فإن ما يؤخذ على تفسير تايلور هو أنه لا يوضح انصباب العادة المذكورة على العلاقة بين الصهر والحماة ، وبالتالي يتجاهل العامل الجنسي في الأمر ، وأنه لا يعبر

(٢١) فريزر ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ٤٦١

(٢٢) V. Crawley, The Mystic Rose, London 1902. P. 405.

اهتماماً لناعية الاشتماتاز ، القلمي تقريباً ، الذي تعبر عنه أوامر المجانية^(٢٢) .
 سئلت إحدى نساء الزولو عن سبب الحظر ، فأعطت جواباً مفعماً برقة
 الشعور ، انه ليس من الصواب أن يرى الرجل الثدين اللذين أرضعاً زوجته^(٢٣) .
 من المعلوم أن العلاقة بين الصهر والحياة تعد لدى الشعوب المتمدة أيضاً من
 الجوانب الحساسة في نظام الأسرة . صحيح أنه لم يعد يوجد لدى مجتمع الشعوب
 البيضاء في أوروبا وأمريكا أوامر مجانبة للصهر والحياة ، ولكن كثيراً من الخصومات
 والمنغصات كانت ستوفر لو وجدت تلك الأوامر الاجتنابية كمعادات اجتماعية ، ولما
 اضطر الناس إلى أحيائها بشكل إفرادي . وربما بدا لبعض الأوروبيين بالغ الحكمة ،
 أن الشعوب المتوحشة بأوامرها الاجتنابية استبعدت مسبقاً إقلمة وفاق بين هذين
 الشخصين اللذين أصبحا من أقرب الأقرباء . لا شك ان الحالة النفسانية للحياة
 والصهر تتضمن شيئاً يثير العدواة بين الاثنين ويجعل الحياة المشتركة صعبة . ثم إن
 تناول الشعوب المتمدة لموضوع الحياة بالذات كمادة للنكتة ، يبدو لي أنه يدل على أن
 مشاعر الاثنين تجاه بعضهما تستجلب مركبات متناقضة فيما بينها أشد التناقض . أقصد
 أن هذه العلاقة هي في الحقيقة «ازدواجية» متكونة من انفعالات متضاربة ودية
 وعدائية .

قسم من هذه الانفعالات ظهر للعيان : من طرف الحياة عدم الرغبة في التخلي
 عن امتلاك البنت ، وعدم الثقة بالغريب الذي عهدت اليه ، والسعي إلى تأكيد الموقع
 الذي كان لها في بيتها سابقاً . ومن طرف الصهر التصميم على عدم الخضوع بعد الآن
 لأية إرادة غريبة ، والغيرة من جميع الأشخاص الذين امتلكوا قبله مودة أثناء ، و - أخيراً
 وليس آخراً (د) - عدم الرغبة في أن يعكر عليه أحد وهمه في المبالغة الجنسية . مثل هذا

(٢٢) كراولي ، المصدر المذكور ، ص ٤٠٧

(٢٣) كراولي ، المصدر المذكور ، ص ٤٠١ نقلًا عن :

Leslie, Among the Zulus and Amatongas, 1875.

(د) وردت بالانكليزية «last not least»

التعكير يصدر غالباً عن شخص الحماة ، التي توحى في كثير من ملاحظها بابتها ، والتي مع ذلك تفتقد إلى كل مفاتن الشباب والجمال والعافية النفسية التي تجعل من زوجته قيمة في نظره .

إن معرفة الانفعالات النفسية المستترة ، هذه المعرفة التي تقدمها الدراسة التحليل نفسية للأفراد ، تتيح لنا أن نضيف دوافع أخرى ، فحيثما يتوجب أن يتم إرضاء الجنسية النفسية للمرأة ضمن مؤسسة الزواج وفي الحياة الأسرية ، يتهدد هذه الحاجات دائماً خطر اللإرضاء عن طريق الانقطاع السابق لأوانه للصلة الزوجية والجمود في حياتها العاطفية ، والأم المتقدمة في السن تقي نفسها من هذه الحالة من خلال الشعور بمشاعر أولادها ، التائل معهم ، بأن تجعل من تجاربهم العاطفية تجارب لها أيضاً . يقال ، إن الأهل يكونون شباباً مع أولادهم ، هذا بالفعل من أئمن المكاسب النفسية التي يجنيها الأهل من أولادهم . أما في حالة عدم وجود الأولاد ، فتتعدم واحدة من أفضل الامكانيات لتحمل الاحباط الذي يتطلبه الزواج . إن الشعور بمشاعر الابنة يصل ببساطة إلى درجة تشارك الأم في عشق الرجل الذي تحبه البنت ، الأمر الذي يفضي في الحالات الحدية ، نتيجة الممانعة النفسية الحادة ضد هذه المشاعر ، إلى أشكال خطيرة من المرض العصابي . على كل ، فالليل إلى مثل هذا العشق كثير الحدوث لدى الحماة ، وتنضم هذه النزعة أو معاكستها إلى زحمة القوى المتصارعة في نفس الحماة . وكثيراً ما يجري توجيه العنصر اللاودي ، السادي بالذات من عاطفة الحب ضد الصهر ، وذلك من أجل كبت العنصر الودي المستهجن بصورة أكثر ضماناً .

من طرف الرجل تتعقد العلاقة مع الحماة من خلال انفعالات مشابهة ، لكنها انفعالات تنحدر من مصادر مغايرة . إن طريق اختيار الموضوع الجنسي قاد الرجل بالطريقة الاعتيادية عبر صورة أمه ، أو ربما عبر صورة أخته ، إلى موضوع حبه . وتبعاً لتحريم سفاح القربى انزلق تفضيله عن هذين الشخصين الغالين في طعولته ، ليحط في موضوع غريب ، إنما على صورتها . الآن يرى عل أمه وأم أخته الحماة ، فيتكون لديه ميل للارتداد إلى الاختيار السابق ، لكن كل شيء فيه يتعارض مع ذلك . فتتهيه لسفاح القربى يقضي بأن لا يتذكر أصول اختياره العاطفي . وما يسهل عليه

رفض الحماية كون صورتها في ذهنه حديثة التشكل ، على عكس أمه التي يعرفها من قديم ، الأمر الذي أبقي صورتها محفوظة في لا شعوره دون تغيير . وإضافة خاصة من الجاذبية والكراهية تجعلنا نخمن أن الحماية تمثل بالنسبة للصهر بالفعل إغراء عرماً ، كما أنه من جهة أخرى ليس نادراً أن يعيش الرجل في البدء وبصورة معلنة حاته المستقبلية ، قبل أن يتخلل ميله إلى ابتها .

إنني لا أرى ما يعيقني عن الاعتقاد بأن هذا العنصر السفاجي في العلاقة هو بالتحديد ما يدفع إلى المجانبة بين الصهر والحياة بين المتوحشين . إذن ، لدى تفسير تلك «المجانبات» المطبقة بشدة من قبل هذه الأقوام البدائية ، سنؤثر الرأي البني كان أول من أبداه فيزون ، حيث لم ير في هذه التعليلات سوى وقاية من إمكانات لسفاح القرى ، والشيء ذاته يسري على جميع المجانبات الأخرى بين الأقرباء بالدم والأقرباء بالتزاوج . إنما يبقى فارق ، وهو أن السفاح في الحالة الأولى مباشر ، والغاية الوقائية يمكن أن تكون واعية . أما في الحالة الأخرى التي تتضمن العلاقة بالحياة ، فسيكون السفاح تخلياً ، مهياً من قبل وسائل لا شعورية .

في العرض السابق لم تكن لدينا فرصة كافية لأن نشير ، إلى أن وقائع سيكولوجيا الشعوب تُرى بفهم جديد عند تطبيق النظرة التحليل النفسية ، إذ أن تهيب سفاح القرى لدى المتوحشين أصبح أمراً معروفاً ولا يحتاج إلى المزيد من التأويل . وما يمكن أن نضيفه لأعطائه حق قدره ، هو القول أنه شيمة طفولية متميزة ، وإنه يتطابق تطابقاً ملفتاً للنظر مع الحياة النفسية للمصابي . لقد علمنا التحليل النفسي أن أول اختيار للموضوع الجنسي لدى الفتى هو اختيار عارمي ، ينصب على مواضيع محرمة ، الأم والأخت ، كما عرفنا على الطريق التي يتخلص فيها اليافع من الانجذاب إلى هؤلاء المحارم . إلا أن العصامي يمثل لنا بصورة نموذجية شيئاً من الطفولية النفسية ، فهو إما أنه لم يقدر على التحرر من العلاقات الطفولية للنشاط الجنسي النفسي ، أو أنه ارتد إليها (عاقبة التطور والارتداد) . لذلك لم تزل التثبيتات السفاحية للدافع الجنسي تلعب دوراً رئيسياً في حياته النفسية اللاشعورية . وقد توصلنا إلى أن نرى في العلاقة التي تسودها الرغبة السفاحية نحو الأهل العقدة الأساسية للمصاب . بالطبع يصطلم

الكشف عن هذه الأهمية لسفاح القربى بالنسبة للعصاب بعدم تصديق الراشدين والعاديين . كذلك تلاقي نفس الرفض ، على سبيل المثال ، أعمال أوتو رانك التي تثبت بصورة متزايدة كيف أن موضوع سفاح القربى يستأثر بمركز اهتمام الشعر ، ويقدم له مادة بتلويينات وتحويرات لا تعد ولا تحصى . ونحن مضطرون للاعتقاد بأن مثل هذا الرفض هو في المقام الأول نتيجة النفور العميق لدى الإنسان من رغباته في سفاح القربى ، تلك الرغبات القديمة والمكبوتة منذ ذلك الوقت . لذلك من المهم بالنسبة لنا ، أن تتمكن من تبيان أن الأقوام المتوحشة قد أحست بخطورة رغبات الإنسان في سفاح القربى ، التي آلت فيما بعد إلى اللا شعور ، وأنهم اعتبروا هذه الرغبات تستحق أقصى إجراءات القمع .



المقالة الثانية

التابو وازدواجية الانفعالات العاطفية

- ١ -

«تابو» كلمة بولينيزية ، نجد صعوبات في ترجمتها ، لأننا لم نعد نملك المفهوم الذي تدل عليه ، كان هذا المفهوم ما يزال شائعاً لدى الرومان القدماء ، وكلمة Sacer عندهم تعني نفس ما يعنيه التابو لدى البولينيزيين . كذلك أيوس لدى الاغريق ، وكادوش لدى العبرانيين كانت تعني ما أراده البولينيزيون بتابوهم وما أراده كثير من الشعوب في أمريكا والريشيا (مدغشقر) وفي شمال وأواسط آسيا بعبارة نظيرة (آ) .

بالنسبة لنا يتشعب معنى التابو إلى اتجاهين متعاكسين . يعني لنا من جهة : مقدس ، مبارك . ومن جهة أخرى : رهيب ، خطير ، محظور ، مدنس . وضد تابو في البولينيزية يسمى : نوا ، أي اعتيادي ، متاح للجميع . بذلك يلتصق بالتابو شيء مثل مفهوم احتياط ، كما أن التابو يعبر عن ذاته أساساً في المحظورات والتقييدات ، وعبارتنا «المهابة القدسية» تتطابق غالباً مع معنى التابو .

إن التقييدات التابوية شيء مغاير للمحظورات الدينية أو الأخلاقية ، فهي لا ترجع إلى أمر من الله ، بل تحظر نفسها من نفسها . وتفترق عن المحظورات الأخلاقية بعدم اندراجها في نظام يقول عموماً بضرورة التعفف ويعلل هذه الضرورة .

(آ) في العربية : محرم وحرام .

المحظورات التابوية تفتقر إلى أي تعليل ، ولا يُعرف لها مصدر ، هي غير مفهومة بالنسبة لنا ، في حين تبدو بديية لمن يقع تحت سلطانها .

يعرف فونت ^(١) التابو بأنه أقدم مجموعة قوانين غير مكتوبة لدى البشرية . ومن المتعارف عليه أن التابو أقدم من الألهة وأسبق من الأديان .

وبما أننا نحتاج إلى عرض غير متحيز للتابو ، كي نخضعه إلى نظرة تحليل نفسية ، فأنني سأقدم الآن مقتطفاً من مقال «تابو» في «الموسوعة البريطانية» ^(٢) لمؤلفه الانثربولوجي نورثكوت ف . توماس :

«بالمعنى الدقيق للكلمة يشمل التابو (أ) الصفة القدسية (أو الدنسة) للأشخاص أو الأشياء . (ب) نوع التقيد الذي ينتج عن تلك الصفة . (ج) القدسية (أو الدناسة) التي تتأتى عن انتهاك المحظور . إن ضد تابو هو «نوا» في البولينييزي ، ويعني «اعتيادي» أو «علمي» . . .

«وبالمعنى الأوسع يمكن للمرء أن يفرق بين عدة أنواع من التابو : ١ - تابو طبيعي أو مباشر ناجم عن قوة سحرية (مانا) ملازمة للشخص أو الشيء . ٢ - تابو منقول أو غير مباشر يصدر عن تلك القوة ، وهو إما أن يكون (أ) مكتسباً ، (ب) ممنوحاً من قبل كاهن أو زعيم عشيرة أو أي شخص آخر . وأخيراً ٣ - تابو مترسوماً بين النوعين السابقين ، حيث يتدخل هنا العاملان المذكوران معاً ، كما على سبيل المثال عند تملك رجل لأنثى . ويطلق اسم تابو على تقيدات شعائرية أخرى ، إنما على المرء أن لا يعد من التابو ما يُفضل تسميته محظوراً دينياً .

«إن أهداف التابو متنوعة : فالتابوات المباشرة تستهدف (أ) حماية أشخاص معتبرين مثل زعماء العشائر والكهنة أو حماية الأشياء ضد أضرار ممكنة . (ب) التأمين على الضعفاء - النساء والأطفال والناس العاديين عموماً - ضد سلطان المانا (القوة السحرية) . (ج) الحماية من الاختطار المقترنة بلمس الجثث وتناول بعض المأكولات .

(١) سيكولوجيا الشعوب ، المجلد الثاني «الأسطورة والدين» ١٩٠٦ ، الجزء الثاني ص ٣٠٨

(٢) الطبعة الحادية عشرة ١٩١١ ، وفيه ذكر لاهم أدبيات الموضوع .

د) التأمير ضد الوقائع الحياتية الهامة ، مثل الولادة وتعميد الرجال والزواج والنشاطات الجسدية . هـ) وقاية الكائنات البشرية من سلطان أو غضب الآلهة والأرواح الشريرة (٣) . و) حماية الأجنة والأطفال الصغار ضد شتى المحاطر التي تهددهم نتيجة تبعيتهم العطفوية (ب) لأهلهم ، عندما يقوم الأهل بأشياء معبنة ، مثلاً ، أو يتأولون بعض الأطعمة التي يمكن أن تنقل إلى الأطفال خصائص خاصة . وهناك أيضاً تابو لحماية ملكية شخص وأدوات عمله وحقله الح صد اللصوص .

وفي الأصل ترك عقوبة التعدي على تابو ما لمؤسسة جوانية ، فعالة تلقائياً . فالتابو المتهاك ينتقم لنفسه . وإذا وجدت إلى جانب ذلك تصورات عن الآلهة والأرواح الشريرة ، وعقد التابو صلة مع هذه التصورات ، يُتَظَر عندئذ أن يصدر عقاب تلقائي من القدرة الإلهية . في حالات أخرى ، ربما نتيجة استمرار تطور المفهوم ، يتولى المجتمع معاقبة الشخص الصال الذي بفعله التكرار أوقع وفاته في الخطر . هكذا ارتبطت أولى أنظمة الجزاء البشرية بالتابو .

«من يتهاك تابواً ، يصبح بذلك هو نفسه تابواً . وبعض المخاطر التي تنشأ عن انتهاك تابو ، يمكن اتقاء شرها بالكفارات وطقوس الطهارة» .

ويعتبر مصدر التابو قوة سحرية غريبة تلازم الأشخاص والأرواح ، ومنهم يمكن انتفالها عن طريق الأشياء الجامدة . فالأشخاص والأشياء ، الذين هم تابو ، يمكن تشبيههم بأشياء مشحونة كهربائياً . هم موضع قوة رهيبة تنتقل باللمس وتتمخض عن ويلات ، إذا كانت العضوية التي استدعت تفجر هذه القوة أضعف من أن تقف أمامها . فعاقبة انتهاك تابو لا تتعلق إذن بشدة القوة السحرية التي يمتلكها الموضوع التابوي فحسب ، بل أيضاً بقوة المانا في الجاني التي تواجه هذه القوة التابوية . هكذا يملك مثلاً الملوك والكهنة قوة عظيمة ، وسيعني الموت لرعاياهم العاديين ، إذا احتكوا بهم مباشرة ، إنما الوزير أو شخص آخر ذو مانا أكثر من اعتيادية يستطيع أن يتصل بهم

(٣) يمكن إهمال هذا الاستخدام للتابو هنا بحكم أنه غير أصلي .

(ب) Sympatheusch .

دون خطر ، ويستطيع الرعايا بدورهم أن يقترحوا من هؤلاء الوسطاء دون الوقوع في خطر . كذلك تتعلق التابوتات المثقولة من حيث أهميتها بمانا الشخص الذي تصدر عنه . فعندما يفرض ملك أو كاهن تابوتاً ، فإن هذا التابو يكون أكثر فعالية من تابو آخر صادر عن شخص عادي .

إن نقلية التابو هي تلك السمة التي استدعت محاولة إزالته بطقوس تكفيرية . وهناك تابو دائم وتابو مؤقت . الكهنة والزعماء هم من النوع الأول ، وكذلك الأموات وكل ما يتصل بهم . أما التابوتات المؤقتة فتربط بظروف معينة ، مثلاً بالحيفض والنفاس ، بحالة المحارب قبل وبعد الغزو ، بممارسات الصيد البري والمائي وما شابه . ويمكن أن يعلن تابو عام على منطقة واسعة وأن يدوم سنوات طويلة ، كما هو الأمر في الحرمان الكنسي .

إذا أمكن لي أن أقدر انطباعات قرائي تقديراً صحيحاً ، فإني أجزؤ الآن على الزعم ، بأنهم بعد كل هذه المعلومات عن التابو لم يكونوا تصوراً محدداً عن هذا المفهوم ولا علموا أين يضعونه من زوايا تفكيرهم . وهذا ، بالتأكيد ، ناجم عن عدم كفاية المعلومات التي استقوها مني ، وعن عدم التطرق إلى الصلة بين التابو وبين المعتقدات الخرافية والإيمان بالأرواح والدين . بيد أنني من جهة أخرى أخشى ، أن يؤدي الشرح المسهب لما هو معلوم عن التابو ، إلى المزيد من التشويش في ذهن القارئ ، وأسمح لنفسني بأن أؤكد أن الأمر بالواقع ليس واضحاً تماماً . الأمر يتعلق باختصار بسلسلة من التقييدات التي تخضع لها هذه الأتوام المتوحشة ؛ هذا وذاك محظور ، ولا يعلمون لماذا ، كما لا ينظر بباهم أن يسألوا عنه ، بل يخضعون له كما لو كان بديهاً ، وهم مقتنعون أن انتهاكه يستدعي القصاصي التلقائي على أشنع صورة . وثمة معلومات موثوقة ، بأن الانتهاك غير المقصود لمثل هذه المحظورات قد جرت معاقبته فعلاً بصورة تلقائية . فالجاني البريء ، الذي أكل مثلاً من الحيوان المحرم ، يكتب اكتئاباً عميقاً ويستظر موته ثم يموت بكل جد . وغالباً ما تسري المحظورات على قدرة التمتع وحرية الحركة والاتصال . وتهدو المحظورات في حالات عديدة معقولة ، تستهدف بشكل واضح التعفف والزهد . في حالات أخرى تكون غير مفهومة من حيث المحتوى ،

وتتعلق بصعائر تافهة ، فتبدو على أنها من نوع الطقوس . وجميع هذه المثلثات تبدو أنها تقوم على ما يشبه النظرية ، كما لو أن هذه المحظورات ضرورية ، لأن أساساً وأشياء معينة يمتلكون قوة خطيرة تنتقل بلمس الجسم المشحون بهذه القوة . مثل 'العدوى' تقريباً . كما تؤخذ بعين الاعتبار كمية هذه الخاصية الخطيرة . فهذا يمتلك منها أكثر من ذلك ، ويتحدد الخطر تماماً حسب اختلاف الشحنات . وأغرب ما في الأمر أن من يلمح في انتهاك الحظر يكسب سمة المحظور نفسه ، كأن الشحنة الخطيرة قد انتقلت بكاملها إليه . ثم أن هذه القوة تلتصق بجميع الأشخاص المعيزين مثل الملوك والكهنة والمواليد الجدد ، وبجميع الحالات الاستثنائية مثل حالات الحيض والبلوغ والولادة ، وجميع الحالات الرهيبة مثل المرض والموت وكل ما يتعلق بها بحكم العدوى والانتشار .

«تابو» يعني كل شيء ، الأشخاص وكذلك الأمكنة والأشياء والحالات العرسية ، التي تحمل أو تصدر عنها هذه الخاصية الغامضة . تابو يعني أيضاً الحظر الذي يتأتى عن هذه الخاصية ، وتابو يعني أخيراً ، كما تدل على ذلك الكلمة ، شيئاً قدسياً ، سامياً عما هو عادي ، ويتضمن بذات الوقت للخطر والتجاسة والرهبة .

في هذه الكلمة وفي هذا النظام الذي تعبر عنه ، يتجلى شيء من النفسية التي تبدو لنا فعلاً عسيرة الفهم . قبل كل شيء يميل المرء إلى الرأي ، بأن مثل هذا الفهم لا يمكن التوصل إليه دون المرور بما يميز هذه الحضارات البدائية من إيمان بالأرواح والجنان . بالأساس ، لماذا تتوجه باهتمامنا إلى لغز التابو هذا ؟ في رأيي ، ليس فقط لأن أية مسألة نفسانية هي بحد ذاتها جديرة بمحاولة تفسيرها ، بل أيضاً لأسباب أخرى . من الجائز أن يخطر لنا ، أن تابو متوحشي بولينيزيا لا يبعد في الحقيقة كثيراً عنا ، كما أردنا أن نعتقد في البدء ، وأن المحظورات العرفية والأخلاقية التي نخضع لها نحن أنفسنا ، يمكن أن يكون بينها وبين التابو البدائي صلة قرابة من حيث الجوهر ، وأن تفسير التابو قد يلقي ضوءاً على الأصل الغامض لـ «أمرنا المطلق» (ج) .

(ج) kategorischer Imperativ وهو مفهوم يعود في الأصل إلى الفيلسوف كانت .

لهذا سوف نرهب السمع متحفرين ، عندما يطلعنا باحث مثل ف. فونت على مفهومه للتابو ، لا سيما أنه يعد بالرجوع إلى أعماق جذور التصورات التابوية^(١) . يقول فونت حول مفهوم التابو . إنه ويشمل جميع العادات الاجتماعية التي تعبر عن التهييب من مواضيع معينة ، مرتبطة بتصورات عبادية ، أو من تصرفات تتصل بهذه المواضيع^(٢) . ويقول في مكان آخر : «نفهم من ذلك (من التابو) ، كما يدل المعنى العام للكلمة ، كل ما يتجلى في عادة أو تقليد أو ينص عليه صراحة قانون ، من حظر على لمس شيء أو تناول شيء للاستعمال الخاص أو التفوه بكلمات مستهجنة» . على هذا الأسس لا يوجد على الإطلاق شعب أفلت ، أو مرحلة حضارية أفلتت من مضار التابو .

بعدئذ يبين فونت ، لماذا يدوله من الأنسب أن يدرس طبيعة التابو في الظروف البدائية للمتوحشين الاستراليين من أن يدرسها في الحضارة الأعلى للشعوب البولينية . وهو يقسم المحظورات التابوية لدى الاستراليين إلى ثلاث فئات ، تبعاً لمن تسري عليه هذه المحظورات : الحيوانات ، البشر ، مواضيع أخرى . فتابو الحيوانات ، الذي يقوم بالأساس على حظر القتل والأكل ، يمثل جوهر العنصرية^(٣) . وتابو النوع الثاني ، الذي موضوعه الإنسان ، فوطابع مغاير من حيث الجوهر . فهو يقتصر سلفاً على ظروف يكون فيها الشخص المحرم في وضع حياتي غير عادي . على هذا النحو يكون الفتيان تابو في حفل تعميدهم إلى رجال ، والنساء أثناء الحيض وبعيد الولادة ، والأطفال عند ولادتهم ، والمرضى ، وقبل الجميع الأموات . والملكية المستخدمة باستمرار من قبل شخص محرمه تحريماً دائماً على غيره ، مثل الثياب وأدوات العمل والسلاح . ومن الملكية الشخصية الخاصة جداً يُعد في استراليا الاسم الجديد الذي يناله الفتى عند تعميده ، هو تابو ويجب أن يبقى سرياً . أما تابو النوع الثالث ، وهو تابو الأشجار والنباتات والبيوت والأماكن ، فهو أكثر تبديلاً ، ويدو أنه يتبع فقط

(٤) في سيكولوجيا الشعوب ، المجلد الثاني ، الدين والأسطورة ، القسم الثاني ، ص ٣٠٠ وما بعدها .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٣٧ .

(٦) انظر الدراسة الأولى والثالثة من هذا الكتاب .

قاعدة أن يخضع للتأبوك كل ما يثير الاهیاب أو كل ما هو رهیب ، لأي سبب كان .
والتغیرات التي یلاحقها التأبوك فی الحضارة الأغنی للبولییزین ولعالم الجزر
مالایزیه ، لا یعتبرها فونت نفسه عمیقة التأثير . ویبتدی الاختلاف الاجتماعی الاکبر
لدى هذه الأقوام فی أن الزعماء والملوک والكهنة یمارسون تأبواً فعلاً جداً كما یخضعون
لأشد ضغوط التأبوك .

إلا ان الینایبع الحقیقیة للتأبوك تكمن فیما هو أعمق من مصالح أصحاب
الامتیارات ؛ «إنها تتحد من هناك ، حیث تمجد أكثر الفرائز البشریة بدائیة واستمراریة
أصلها ، تتحد من الخوف من فعل القوى الجنیة» (٣) . «فی الأصل لیس سوى
الخوف ، الذي صار مع الزمن موضوعاً ، من القوى الجنیة التي یظنونها متخفیة فی
الجسم المحرم ، والتأبوك یحظر إثارة هذه القوة ، ویامر ، حیثما یجری انتهاك الحظر
بقصد أو بغیر قصد ، بتدارك ثار هذا الشیطان» .

بعد ذلك یصبح التأبوك بالتدریج قوة قائمة بذاتها ، وقد تحررت من هذه الجنیة .
فیفرض التأبوك نفسه كعادة وكنسب وأخيراً كقانون . «أما الأوامر ، التي تقف بصورة
خفیة وراء النواهی التأبوكیة المتبدلة حسب الزمان والمكان ، فهي بالأصل : اتق غضب
الأرواح الشریره» ١ .

إذن ، یعلمنا فونت ، أن التأبوك هو تعبیر وإفراز عن إیمان الأقوام البدائیة بالقوى
الجنیة .. فیما بعد تحرر التأبوك من هذا الجندر وبقي قوة ، وما ذلك إلا لأنه هكذا كان ،
نتیجة نوع من التثبیت النفسی ؛ علی هذا الأساس یمثل التأبوك جندر أوامرنا العرفیة
وقوانیننا . والان ، بالرغم من أن أولى هذه المقولات قلما تثير المعارضة ، فإنی أظن
أننی أجاری انطباع كثير من القراء ، عندما أحکم علی تفسیر فونت بأنه غیب للأمل .
وهذا لا یعنی بالطبع الغوص إلى منابع التصورات التأبوكیة أو الكشف عن أعمق
جلورها . إنما فی علم النفس لا یمكن للخوف ، ولا للأرواح الشریره أن تُقیم كاشیاء
نهائیة لا یمكن إعادتها إلى أشیاء أبعد . كان الأمر سیختلف ، لو أن الأرواح الشریره

(٧) المصدر السابق ، ص ٣٠٧ .

موحودة فعلاً ؛ غير أننا نعلم جيداً ، أنها بالذات ، مثل الالهة ، من ابداعات القوى النفسية للالسان ؛ هي مخلوقة من قبل شيء ومن شيء .

وحول المعنى الزوج للتأبو يدي فونت آراء هامة ، لكنها ليست واضحة تماماً . فالنسبة له لم يكن يوجد في البدايات للتأبو بعد أي تفريق بين المقدس والنجس . لهذا السبب لا يتضمن معنى التأبو هنا على الإطلاق تلك المفاهيم ، التي لا يمكن للمعنى أن يستوعبها إلا من خلال التناقض فيما بينها . فالحيوان والانسان والمكان الذين يقوم عليهم التأبو ، هم جنيون ، ليسوا مقدسين ولذلك أيضاً ليسوا بعد في المعنى اللاحق بجسدين . وإن تعبير تأبو مناسب تماماً لمعنى الجنسي بالذات ، هذا المعنى الذي يقف في الوسط دون ميل ، في نفس المكان الذي يتخذه الجنسي الذي لا يجوز أن يُمس ، إذ أنه يبرز علاقة ، تبقى في نهاية المطاف وفي جميع الأزمان مشتركة ما بين القدسي والنجس ، ألا وهي : التهييب من اللمس . لكن في هذا الاشتراك الدائم في علامة هامة يكمن دليل على أنه كان يوجد هنا في الأصل تطابق بين المجالين ، تطابق آل فيما بعد بحكم الظروف المستجدة إلى الافتراق ، الذي من خلاله تطور الاثنان أخيراً إلى تقيضين .

إن الايمان الخاص بالتأبو الأصلي ، الايمان بالقوة الجنسية التي تكمن في الجسم والتي تنتم عند اللمس أو الاستخدام المحظور بأن تسحر الجاني ، هذا الايمان هو تماماً وبالحصر الخوف الموضوع . وهذا الخوف لم ينفرد بعد إلى الشكليات اللذين يتخذهما في المرحلة المتقدمة : الاجلال والاشمئزاز .

لكن ، كيف ينشأ الفرز ؟ تبعاً لفونت ، من خلال نقل الأوامر التأبوية من مجال التصورات الجنسية إلى التصورات الالهية . والتناقض بين المقدس والنجس يتصادف مع تتابع مرحلتين ميثولوجيتين ، حيث لا تخفسي المرحلة الأسبق عند حلول المرحلة اللاحقة ، بل تستمر في شكل تقييم أدنى يتضافر تدريجياً مع الاحتقار . في الميثولوجيا يسري عموماً القانون المتضمن أن المرحلة السابقة تستمر إلى جانب المرحلة اللاحقة في

شكل محقر ، لأنها انكسرت أمامها وتقهقرت ، بحيث أن مواضع الاجلال فيها تحول إلى مواضع اشمزاز^{٣١٣} .
أما الشروحات التالية لدى فونت ، فتدور حول علاقة التصورات النابوية بالتطهير والتصحيف .

- ٢ -

إن من يتصدى لمسألة النابواطلافاً من التحليل النفسي ، أي من دراسة الجزء اللاشعوري من الحياة النفسية للفرد ، سوف يقول لنفسه بعد قليل من التفكير ، إن هذه الظواهر ليست غريبة عليه . فهو يعرف أشخاصاً خلقوا لأنفسهم مثل تلك المحظورات النابوية ويتقيدون بها بنفس التشدد الذي يتبع به المتوحشون عظورات قبيلتهم أو مجتمعاتهم . وإذا لم يكن معتاداً أن يطلق على هؤلاء الأشخاص «مرض الاكراه» ، فمن المحتمل أنه سوف يجد اسم «مرض النابو» مناسباً لحالتهم . غير أنه اطلع على مرض الاكراه هذا من خلال البحث التحليل النفسي ، الايتولوجيا (د) السريرية والأساسيات في الأولوية النفسية ، بالقدر الذي لن يعجز معه عن استخدام ما تعلمه هنا لتفسير الظاهرة القابلة في سيكولوجيا الشعوب .

عند القيام بهذه المحاولة لا بد من الانتباه إلى المحذور التالي : إن التشابه بين النابو ومرض الاكراه قد يكون مجرد تشابه خارجي ، ينطبق على الشكل الظاهري لكليهما ، لا يتعداه إلى جوهرهما . فالطبيعة تميل إلى استخدام نفس الأشكال في شتى الروابط البيولوجية ، على سبيل المثال في قضيب المرجان كما في البنت . بل حتى في بعض البلورات أو في تشكيل رواسب كيميائية معينة . ومن الواضح أن المرء سيكون مترعاً وخائباً ، لو علل بهذه التطابقات العائدة إلى الاشتراك بنفس الشروط الميكانيكية ، لو علل بها نتائج متعلقة بتقاربات داخلية . ونحن سوف نبقي متنبهين إلى هذا المحذور ، لكننا لسنا مضطرين بسبب هذا الاحتمال لأن نخلى عن القيام بالمقارنة التي نبغيها .

(٨) المصدر السابق ، ص ٣١٣ .

(د) الايتولوجيا : علم أسباب الأمراض .

إن التماثل الأول والأكثر لفتاً للانتباه بين المحظورات الاكراهية (لدى العصبيين) والتابو يقوم على أن هذه المحظورات مثل التابو غير مبررة الدوافع وبمجهولة الاصل . لقد ظهرت ذات مرة ويجب من ثم التمسك بها نتيجة خوف لا يقاوم . ولا ضرورة لتهديد خارجي بالعقاب نظراً لوجود ضمان جواني (الضمير) ، فالانتهاك سيقود إلى بلاء لا يحتمل . وأقصى ما يمكن لمريض الاكراه أن يعرب عنه هو الاحساس الغامض بأن شخصاً معيناً من محيطه سيصاب بضرر من جراء انتهاك المحظور . ولا يعلم المريض ماهية هذا الضرر ، كما أنه يفضي بهذه المعلومات البائسة في وقت متأخر غالباً ، عند مناقشة تصرفاته التكفيرية والدفاعية وليس عند مناقشة المحظورات ذاتها .

إن الحظر الرئيسي والأساسي للعصاب هو كما لدى التابو حظر اللمس ، ومن هنا الاسم : الخوف من اللمس (هـ) . ولا يقتصر الحظر على الملامسة المباشرة بالجسد ، بل يتعداها إلى التماس بالمعنى المجازي . كل شيء يوجه الافكار إلى المحظور ، أي يستدعي تماساً بالأفكار ، هو محظر ، مثله مثل الاحتكاك الجسدي المباشر . هذا الاتساع في المفهوم نجده أيضاً لدى التابو .

إن الغاية من بعض المحظورات معهومة دون إشكال ، إلا أن البعض الآخر يبدو لنا مبهماً ، سخيلاً ، تافهاً . ونحن نطلق على مثل هذه الأوامر الاجتماعية اسم «طقوس» ، ونجد أن العادات التابوية تخضع لنفس التفريق .

من خصائص المحظورات الاكراهية أنها قابلة لازاحات كبيرة ، فتمتد بشتى طرق الارتباط من موضوع إلى آخر ، كما تجعل من الموضوع الجديد ، كما قالت إحدى مريضاتي بشكل صائب ، «مستحيلاً» . وفي النهاية تهيمن الاستحالة على كل العالم . والمريض بالاكراه يتصرف ، كما لو أن الأشخاص والأشياء «المستحيلة» يحملون عدوى خطيرة ، جاهزة لأن تنتقل بالاحتكاك إلى كل ما يحيط بها . وقد أبرزنا في البدء ، عند شرح المحظورات التابوية هذه القدرة على العدوى وهذه القابلية للانتقال . كما نعلم أن من يتهاك تابواً عن طريق لمس تابو ، يصبح هو نفسه تابواً ولا يجوز لأي أحد أن يحتك به ..

(هـ) في الأصل *déire de toucher* .

فما يلي ستقدم مثالين على انتقال (وبالاحرى إزاحة) الخطر : الاول من حياة الماورى (د) ، والآخر من رسدي لامرأة مريضة بالاكراه .
 ولا يتفخ زعيم الماورى النار ، لأن نفسه المقدس سينقل قوته إلى النار ، وهذه إلى القدر الذي يتعرض للنار ، والقدر إلى الطعام الذي يطبخ في القدر ، والطعام إلى الشخص الذي يأكل منه ، وعندئذ سيموت الشخص الذي أكل من الطعام الذي يطبخ في القدر الذي يتعرض للنار التي نفخ فيها الزعيم من نفسه المقدس الخطرة " .
 طلبت المريضة إبعاد الغرض الذي جلبه زوجها من السوق إلى البيت . وإلا فإنه سيجعل المكان الذي تقطنه مستحيلاً . ذلك لأنها سمعت أن هذا الغرض قد اشترى من دكان يقع ، لتقل ، في زقاق الوعول . إلا أن وعل هو الآن اسم صديقة تعيش في مدينة بعيدة عرفتها في صباها باسمها الأول . هذه الصديقة «مستحيلة» الآن بالنسبة لها ، تابو ، والغرض المشتري هنا في فيينا تابو أيضاً مثل الصديقة ذاتها التي لا تريد أن تحتك بها .

فالمحظورات الاكراهية تترافق مع احكامات عظيمة . وتقييدات للحياة مثل المحظورات التابوية . إلا أن قسماً منها يمكن التغاؤه عن طريق القيام ببعض التصرفات ، التي يتوجب القيام بها ، والتي لها طابع الاكراه - تصرفات اكراهية - والتي لا شك بطبيعتها كتفكير ، كتوبة ، كاجراءات دفاعية وتطهير . أكثر هذه التصرفات الاكراهية شيوعاً هو الغسل بالماء (إكراه الغسل) . هذه الطريقة يمكن التعويض أيضاً عن قسم من المحظورات التابوية ، أو بالأحرى يمكن أن يسوى انتهاكها بمثل هذه «الطقوس» ، والتطهير بالماء هو المفضل هنا أيضاً .

لنوجز الآن ، في أي نقاط يتجلى على أوضح وجه التطبيق بين العادات التابوية وأعراض العصاب الاكراهي : (١) في عدم تبرير الأوامر . (٢) في تحصيلها بواسطة اضطراب جوانبي . (٣) في قابليتها للانزياح وفي خطر العدوى عن طريق الشيء المحظور . (٤) في التسبب بتصرفات طقوسية ، بغرض تتأني عن المحظورات .

(د) هم السكان الأصليون لنيوزلندا ، من أصل بولينيزي .

(٩) Frazer, The Golden Bough, II, Taboo and the Penks of the Soul, 1911, p. 136

إلا أن التاريخ السريري والاولية النفسية لحالات المرض الاكراهي أصبحا معلومين لدينا من خلال التحليل النفسي . أما التاريخ السريري فيظهر في حالة نموذجية من خوف اللمس كما يلي : في البداية ، في زمن الطفولة المبكر جداً ظهرت لذة لمس قوية ، كان هدفها أكثر تخصيصاً بكثير مما يميل المرء إلى توقعه . وسرعان ما وقف في مواجهة هذه اللذة حظر من الخارج ، حال دون تحقيق هذا اللمس بالتحديد (١٠) . وقد لاقى هذا الحظر قبولاً ، ذلك لأنه استند إلى قوى داخلية عظيمة (١١) ؛ فتبين أنه أقوى من الدافع الذي أراد أن يتجلى في اللمس . عبر أن التكوين النفسي البدائي للطفل لم يسمح للحظر بأن يلغي الدافع . فكان كل مؤدى الحظر أن يدمر الدافع - لذة اللمس - وأن ينفيه إلى اللاشعور . كلاهما ، الحظر والدافع ، بقيا موجودين ؛ الدافع لأنه انكبت فقط ولم يتعدم ؛ والحظر لأن إلغاءه سيحعل الدافع ينمد إلى الشعور وإلى التحقق . لقد خلقت حالة غير محسوسة ، خلقت تثبيت نفسي ، ومنذ ذلك المتواصل بين الحظر والدافع يُشتق كل ما يلي ذلك .

إن الطابع الرئيسي للكوكبة (ز) النفسانية المثبتة بهذا الشكل يتجلى فيما يمكن تسميته السلوك الازدواجي للفرد تجاه الموضوع الواحد ، بل تجاه التصرف الواحد معه . فالفرد المعني يريد دائماً من جديد القيام بهذا التصرف - أي اللمس - ويشتمز منه في ذات الوقت . لكن التناقض بين كلا التيارين لا يمكن تسويته بصورة مباشرة ، لأنها متوضعين في الحياة النفسية بحيث لا يمكن أن يتصادما . فالحظر حاضري في الشعور ، أما لذة اللمس فتستمر في اللاشعور ، دون أن يعرف الشخص المعني شيئاً عنها . ولولا وجود هذا الجانب النفساني ، لما أمكن هذه الازدواجية أن تستمر طويلاً ، ولا يمكن الوصول إلى مثل هذه العواقب . في التاريخ السريري للحالة اكدنا على انغراس الحظر في سن الطفولة المبكرة هو

(١٠) كلا الاثنين ، اللذة والحظر . متملقان بلمس الأعضاء الجنسية لذات الشخص المعني .

(١١) يستند إلى الصلة التي تربط الشخص المعني بالأشخاص المحبوبين الذين صدر عنهم هذا الحظر .

(ز) كوكبة Covertation والمعنى هنا مجازي .

الامر الحاسم . فيما بعد تقوم بهذا الدور الوالية الكبت في هذه المرحلة من العمر . ونتيجة الكبت الجليصل ، المرتبط بالنسيان - الوهل (ج) ، تبقى دوافع الحظر الذي اصبح موعيا غير معروفة ويتحتم ان تفشل جميع المحاولات لاستئمانته فنيا ، اذ ان هذه المحاولات لا تجد الثغرة التي تنفذ منها . ويعود الفضل في قوة الحظر - طابعه الاكراهي - بالقبض الى صلته بصنوه اللا شعوري المتمثل في اللنة المتخفية غير المكبوة ، اي الى صلته بضرورة داخلية تفتقد الى الادراك الواعي . وتعكس قابلية الحظر للانتقال وامكانيته للامتداد الحدث الذي يجري للنة اللا شعورية ، والذي يكون ميسرا في الظروف النسائية للا شعور . ان لنة الدافع تنزاح بشكل متواصل ، كي تغلت من الطوق الذي تحجب نفسها فيه ، وتسعى لايجاد بدائل عن الشيء المحظور - مواضع بديلة وتصرفات بديلة . لذلك ينتقل الحظر ايضا ويمتد الى اهداف جديدة للعاطفة المستكورة . وكل اندفاعا جديدة من قبل الليبدو المكبوت يرد عليها الحظر بتشديد جديد . وهذا الردع المتبادل لكلا القوتين المتصارعتين يخلق حاجة للتفريغ ، للتخفيف من التوتر السائد ، حيث يمكن للمرء من خلال هذه الحاجة ان يتعرف الى بواعث التصرفات الاكراهية . هذه الحلول الوسطية نبعثها بوضوح في حالة العصاب ، فهناك من جهة شواهد على الندم ، مساعي للتكفير وماشابه ، لكن من جهة اخرى في نفس الوقت تصرفات بديلة تعوض الدافع عن الشيء المحظور . ثمة قانون في المرض العصابي ، وهو ان هذه التصرفات الاكراهية تقوم اكثر فاكتر بخدمة الدافع وتقترن اكثر فاكتر من التصرف المحظور اصلا .

لنقم الان بمحاولة التعامل مع التابو وكأنه من نفس طبيعة الحظر الاكراهي لدى مرضانا . وليكن واضحا لنا منذ البداية ، ان الكثير من المحظورات التابوية ، التي يجب ان نرصدنا ، هو من النوع الثانوي والمتزاح والمحور ، ويجب ان نكون راضين بالقاء بعض الضوء على اكثر المحظورات التابوية اصالة واهمية . كما يجب ان يكون واضحا ، ان الاختلافات في حالة المتوحش والعصابي يبرز ان تكون هامة للدرجة تكفي

(ج) الوهل Animesie هو فقدان الذاكرة الكلي او الجزئي . نتيجة ظروف عضوية او صراع عصبي .

انظر : موسوعة علم النفس والتحليل النفسي ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٨ .

لاستبعاد التطابق التام ، وللحيلولة دون النظر الى الواحد منها وكأنه صورة طبق الاصل عن الآخر .

بعدئذ يكون أول ما نقوله ، إنه لا معنى لان نسأل المتوحشين عن البواعث الحقيقية لمحظوراتهم ، عن اصل التابو . اذ يجب ، حسب افتراضنا ، ان لا يكونوا قادرين على اعلامنا بأي شيء عن ذلك ، بسبب ان هذه البواعث « غير موعاة » من قبلهم . الا اننا ، استرشادا بالمحظورات الاكراهية ، نصيغ تاريخ التابو كما يلي : التابوات هي محظورات قديمة ، فرضت ذات يوم من الخارج على جيل من الناس البدائيين ، هذا يعني بالطبع انه جرى التشديد عليها بالعنف من قبل الجيل السابق . وقد اصاب هذه المحظورات نشاطات كان الميل اليها شديدا . ثم حافظت على نفسها من جيل الى جيل ، ربما فقط بحكم التقاليد من خلال السلطة العائلية والاجتماعية . وربما ايضا ، « انتظمت » المحظورات المذكورة في انظمة لاحقة باعتبارها قطعة من الملك النفسي الموروث . ومن يقدر بالنسبة لموضوع بحثنا هنا بالذات ان يقرر ، ما إذا كانت أمثال هذه « الافكار الفطرية » موجودة ، وما إذا كانت قد نسبت لوحدها أو بالاشتراك مع التربية في تثبيت التابو ؟ لكن ، يتبين من التمسك بالتابو ان اللذة الاصلية المتمثلة بالقيام بما هو محظور ما زالت مستمرة لدى الشعوب البدائية . لديهم اذن موقف ازدواجي تجاه محظوراتهم التابوية . ففي لاشعورهم ليس هناك ما هو أحب إليهم من انتهاك هذه المحظورات ، إلا أنهم يتخوفون من ذلك . وهم لا يتخوفون منه إلا لأنهم يرغبون به ، والخوف أقوى من اللذة . بالاضافة إلى أن اللذة لدى كل فرد من الشعب هي لاشعورية كما هو الأمر لدى العصابي .

ان اقدم واهم المحظورات التابوية هما القانونان الاساسيان للطوطمية : عدم قتل الحيوان الطوطمي وتجنب الاتصال الجنسي مع ابناء الطوطم من الجنس الآخر . يفترض اذن ان هذين هما اقدم شهوات البشر . ونحن لانستطيع ان نفهم هذا وبالتالي لا نستطيع ان نختبر صحة افتراضنا بهذه الامثلة ، طالما ان معنى ومصدر النظام الطوطمي مجهولان الى هذه الدرجة بالنسبة لنا . الا ان من يعرف نتائج الابحاث التحليل - نفسية على الفرد الانساني ، سوف يتنبه من خلال نص هذين التابويين ومن

خلال الثنائيهما ، الى شيء معين تماماً ، وهو ما يعتبره المحللون النفسيون بانه نقطة التلاقي في الحياة الرغائية الطفولية ومن ثم بانه نواة العصاب^(١٢) ماعدا ذلك من الظواهر التابوية المتنوعة ، التي قادت الى محاولات التصنيف المذكورة سابقا ، يلتأم بالنسبة لنا الى وحدة واحدة على الشكل التالي : اساس التابو هو فعل محظور ، يوجد ميل شديد اليه في اللاشعور .

نحن نعلم ، دون أن نفهم ، أن من يقوم بالمحظور ، من ينتهكه ، يصير هو نفسه تابواً . لكن ، كيف نوفق بين هذه الحقيقة والحقيقة الاخرى القائلة ان التابو لايتلبس فقط الاشخاص الذين اقترفوا المحظور ، بل ايضاً الاشخاص الذين يتواجدون في حالات خاصة ، ويلتبس الحالات نفسها والاشياء غير الشخصية ؟ فكم هي خاصية خطيرة ، تلك التي تبقى على حالها في مختلف هذه الظروف ؟ انها هذه ولاشيء غيرها : الالهية لاثارة ازدواجية الانسان وابقاعه في الغواية ، بان ينتهك الحظر .

والانسان الذي انتهك تابوا ، يصير هو نفسه تابوا ، لانه يملك الالهية الخطيرة لاغراء الآخرين باتباع مثاله . انه يوقظ حسدا ، فلماذا يسمح له بفعل ما هو محظور على الآخرين ؟ هو إذن معد بالفعل ، بقدر ما يعدي كل مثال لأن يُقلد ، ولذلك يجب أن يجري تجنبه هو الآخر

بيد أن الانسان قد لا يكون قد انتهك تابواً ، ويمكن مع ذلك أن يكون بصورة دائمة أو مؤقتة تابواً ، بسبب أنه يتواجد في وضع مؤهل لأن يثير الشهوات المحظورة لدى الآخرين ، لأن يوقظ نزاع الازدواجية فيهم . وأغلب المكانات الاستثنائية والأوضاع الاستثنائية هي من هذه الشاكلة ولديها قوة خطيرة . الملك والزعيم وشيران الحسد على امتيازاتها . فلربما رغب كل واحد أن يكون ملكاً . الميت والمولود الجديد والمرأة في أوضاع التوجع يستثيرون الآخرين بمعجزهم ، كذلك الفرد الذي أصبح لتوه

(١٢) انظر الدراسة الرابعة من هذا الكتاب .

ناصباً جنسياً يثير من خلال متعته الجديدة الواعدة . لذلك فجميع هؤلاء الأشخاص وجميع هذه الحالات هي تابو ، لأنه لا يجوز الانسياق وراء الغواية .

الان ، نحن نفهم ، لماذا يمكن لقوى المانا لدى أشخاص مختلفين أن تتباعد عن بعضها وأن تلغي بعضها جزئياً . فتابو الملك قوي جداً بالنسبة لفرد من رعيته ، لأن الفارق الاجتماعي بينهما كبير جداً . غير أن الوزير يمكن أن يقوم بدور الوسيط غير الضار بينهما . هذا يعني مترجماً من لغة التابو الى السيكلوجيا العادية العالمي ، الذي يتهيب الغواية العظيمة التي يبيتها له التماس مع الملك ، يمكن مثلاً أن يتحمل الاتصال بالوظف الذي لا يحتاج العالمي لأن يحسده الى تلك الدرجة والذي ربما يبدو أن مكانته يمكن أن يصل اليها هذا العالمي . والوزير يمكن أن يخفف من حسده للملك ، آخذاً بعين الاعتبار السلطة الممنوحة له شخصياً . وهكذا ، فإن الفروق الضئيلة نسبياً في القوة السحرية المؤدية الى الغواية أقل مدعاة الى التخوف من الفروق الكبيرة جداً .

كذلك من الواضح ، كيف أن انتهاك محظورات معينة يعني خطراً اجتماعياً ، يوجب العقاب أو الكفارة من قبل جميع أعضاء المجتمع ، إذا لم يرد لهذا الانتهاك أن يضر بالجميع . وهذا الخطر قائم فعلاً ، فيما لو استبدلنا الشهوات اللاشعورية بالانفعالات الموعية . هو قائم في امكانية التقليد الذي سرعان ما سيؤدي بالمجتمع الى الانحلال . وإذا لم يتقم الآخرون لهذا الانتهاك ، فسوف يفطنون إلى أنهم يريدون أن يفعلوا ما فعله المسيء .

ولا يجوز أن يدعشنا ، أن اللمس لدى الحظر التابوي يلعب دوراً مشابهاً للخوف من اللمس (ي) ولدى العصامي ، مع أن المعنى السري للحظر لدى التابو يستحيل أن يكون . بتلك الخصوصية التي لدى العصاب . اللمس هو البداية لأي تسلط ، لأية محاولة من أجل استخدام شخص أوشيء .

لقد ترجمنا القوة أسارية الكامنة في التابو بأنها الأهلية المؤدية الى الغواية ، الأهلية المثيرة للتقليد . على هذا يبدو غير صحيح ، أن قدرة التابو على العدوى تتجلى

(ي) في الأصل oucher . délire .

قبل كل شيء في الانتقال إلى الأشياء التي بذلك تصبح نفسها حاملة للتأبؤ .
وتمكس هذه النقلة لدى التأبؤ نزوع الدافع اللاشعوري ، وهو نزوع ثبت وجوده لدى العصا ، إلى أن يتزاح بطرق التداعي إلى مواضع جديدة دائماً . بذلك يلتفت نظرنا أن القوة السحرية الخطيرة والمماناة تطابقها قدرتان أكثر واقعية : أهلية تذكير الناس برغباتهم المحظورة ، والأهم من ذلك ظاهرياً ، أهلية اغواء الناس على انتهاك الحظر خدمة لهذه الرغبات . إلا أن كلا الانجازين يلتقيان في واحد وحيد ، إذا سلمنا بأنه تنطبق على الحياة النفسية البدائية المقولة المتضمنة بأن إثارة ذكر الفعل المحظور تقترون بإيقاظ النزوع إلى القيام به . عندئذ يتطابق ثانية التذكر والاغواء . وعلى المرء أن يعترف أن مثال الانسان ، الذي انتهاك حظره ، عندما يعوي إنساناً آخر بنصر الفعل ، يجعل عدم الرضوخ للحظر يتشر كالعدوى ، مثلاً يتغل التأبؤ من شخص إلى شيء ومن هذا الشيء إلى غيره .

وإذا كان ممكناً تسوية انتهاك التأبؤ بالتكفير أو التوبة ، الأمر الذي يعني التنازل عن متاع أو حرية ، فانه بذلك يقوم الدليل على أن اتباع تعليقات التأبؤ هو نفسه تنازل عن شيء كان المرء يرغبه بشدة . فالتخلي عن تنازل ما يجعل عمله تنازلاً في موضع آخر . وبالنسبة لطقس التأبؤ سوف نستتبع من ذلك ، أن التوبة أكثر أصالة من التطهير .

لنوجز الآن ، أي فهم للتأبؤ توصلنا إليه من خلال مماثلته مع الحظر الاكراهي لدى العصا : التأبؤ هو حظر عريق في القدم مفروض من الخارج (من قبل سلطة) وموجه ضد أقوى شهوات البشر . اللذة في انتهاكها تستمر في لا شعورهم . والبشر الذين يخضعون للتأبؤ لديهم موقف ازدواجي تجاه موضوع التأبؤ . وتعود القوة السحرية المنسوبة للتأبؤ إلى القدرة على إغواء البشر ، هي تسلك سلوك العتوى ، لأن المثال مُعدي ، ولأن الشهوات المحظورة تتزاح في اللاشعور إلى أشياء أخرى . وبما أن التكفير عن الانتهاك يتم بالتنازل ، فان هذا ليبرهن على أن اتباع التأبؤ يقوم في أساسه على التنازل .

- ٣ -

مريد الآن أن نعلم ، بأية قيمة نعود علينا مساواتنا للتأبى بالعصاب الاكراهي ونصورها أنه استناداً إلى هذه المقارنة . من الواضح أن قيمة كهذه لا وجود لها ، إلا إذا كان تصوراً يقدم فائدة لا تنتهي بطريقة أخرى . إلا إذا كان يتيح فهماً للتأبى أفضل من أية طريقة ممكنة أخرى . ربما كنا ميالين للتأكيد . بأننا قد قدمنا فيما سبق البرهان المطلوب على فائدة طريقتنا . إنما علينا أن ندعم هذا البرهان ، بأن نتابع تفسير المحظورات والتقاليد التأبوية بالتفصيل .

غير أننا نجد أمامنا طريقاً أخرى أيضاً . يمكن أن نقوم بالبحث عما إذا لم يكن قسم من الاضطرابات التي عيمنتها من العصاب على التأبى ، أو قسم من الاستجابات التي توصلنا إليها ، ممكنة إثباته مباشرة من خلال ظواهر التأبى . ليس علينا إلا أن نقرر عما نريد البحث . إن الزعم حول أصل التأبى ، بأنه يحدث من محظورات عريضة القدم ، مفروضة منذ القدم من الخارج ، هو زعم ينأى عن البرهان . نحن إذن أقرب إلى السعي للتحقق من الظروف النفسانية للتأبى ، التي كنا قد تعرفنا عليها لدى عصاب الاكراه . كيف توصلنا لدى العصاب إلى معرفة هذه العوامل النفسية ؟ - من خلال الدراسة التحليلية للأعراض ، وللتصرفات الاكراهية في المقام الأول ، وللإجراءات الدفاعية والفروض الاكراهية . وقد وجدنا فيها أفضل الأدلة على انحدارها من انفعالات أو ميول ازدواجية ، حيث أنها إما توافق الرغبة والرغبة المضادة في نفس الوقت ، أو تقف بشكل أرجح في خدمة واحد من كلا الميول المتعارضين . وإذا أمكن لنا الآن ، أن نكشف عن ازدواجية في التعاليم التأبوية أيضاً ، عن سيطرة ميول متضاربة ، أو إذا اكتشفنا في هذه التعاليم البعض الذي يعبر كالتصرفات الاكراهية في آن واحد عن كلا الميول المتعارضين ، عندئذ سيكون التطابق النفساني بين التأبى والعصاب الاكراهي مؤكداً في القسم الأهم تقريباً .

إن الحظرين التأبوين الأساسيين هما ، كما ذكرنا من قبل ، يستعصيان على تحليلنا بسبب انتهاءهما إلى الطوطمية . وهناك قسم آخر من التعاليم التأبوية من أصل ثانوي ولا يمكن الاستفادة منه لغرضنا . لقد صار التأبى لدى الشعوب المعنية الشكل

- ٥٨ -

العام للتشريع ودخل في خدمة الميول الاجتماعية التي هي بالتأكيد أكثر حداثة من التابو نفسه ، كما على سبيل المثال التابوات المفروضة من قبل الزعماء والكهنة من أجل ضمان ملكيتهم وامتيازاتهم . مع ذلك تبقى مجموعة كبيرة من التعليمات التي يمكن لدراستنا أن نتناولها . من هذه أخص بالذكر التابوات المقرونة (آ) بالأعداء ، (ب) بالزعماء ، (ج) بالأموات . وسوف أقتبس المواد التي سأعالجها من المجموعة الممتازة لدى فريزر في مؤلفه الضخم «الغصن الذهبي» ، (ك) (١٣) .

أ) معاملة الأعداء

إذا كنا ميالين لأن ننسب إلى الأقوام المتوحشة ونصف المتوحشة فظاهرة لاحداها تجاه أعدائهم ، فسوف نطلع ببالغ الاهتمام ، على أن قتل انسان لدى هؤلاء أيضاً يقضي باتباع سلسلة من التعليمات التي تخضع للتقاليد التابوية . ويمكن أن نصنف هذه التعليمات بسهولة في أربع مجموعات ، فهي تتطلب (١) مصالحة العدو المقتول؛ (٢) تقييدات في القتل ، (٣) تصرفات تكفيرية ، تطهيرات للقاتل ، (٤) إجراءات طقوسية معينة . إننا في الواقع لا نستطيع أن نبت فيما إذا كانت هذه التقاليد التابوية عامة الانتشار لدى هذه الأقوام أم أنها تعبر عن حالات فردية ، وذلك بسبب نقص المعلومات المتوفرة لدينا من جهة ، وبسبب كون الأمر سيان بالنسبة لما نبتغيه هنا من جهة أخرى . على كل يصبح أن نفترض ، أن الأمر يدور حول تقاليد واسعة الانتشار ، وليس حول استثناءات منفردة .

في جزيرة تيمور تغطي تقاليد المصالحة ، بعد أن تعود زمرة المحاربين المظفرة بالرؤوس للأعداء المقهورين ، بأهمية خاصة ، لأن قائد الحملة يخضع فوق هذا إلى تقييدات صعبة (انظر أدناه) . وعند الدخول الاستعراضي للمحاربين تقدم الأضحيات

(ك) في الأصل : The golden bough :

(13) Third edition, part. II, Taboo and the Perils of the Soul, 1911

من أجل مصلحة أرواح الأعداء ، وإلا فإن مكروهاً ينتظر المحاربين . فيقام حفل
رقص وغناء ، يجري فيه نذب العدو المقتول ويطلب منه السباح : «لا تغضب منا ،

لأن رأسك عندنا هنا . لو لم يكن الحظ معنا ، فلربما كانت رؤوسنا الآن معلقة في
قرينك . لقد أحضرنا لك أضحية . الآن يمكن لروحك أن تكون راضية وإن تدعنا في
سلام . لماذا كنت عدواً لنا ؟ ألم يكن أفضل لو بقينا أصدقاء ؟ عند ذلك ما كان دمك
قد سُفك وما كان رأسك قد قُطع» (١٥) .

ونجد شبه ذلك لدى البالو في سيليز ، والغالا يضحون لأرواح الأعداء
القتل ، قبل أن يطأوا قرينهم (تبعاً لياوليتشكه أنتوغرافيا شمال شرق إفريقيا) .

أقوام أخرى وجدت وسيلة لتجعل من الأعداء السابقين أصدقاء وحراساً وحماة
بعد موتهم . يتمثل ذلك بالمعاملة اللطيفة للرؤوس المقطوعة ، كما يشتهر عن بعض
القبائل المتوحشة في بورنيو . وإذا جلب داياك البحر في سارواوك من إحدى غزواتهم
رأساً إلى البلد ، فإن هذا الرأس يعامل لشهور بأحلى الملاحظات ويخاطب باللفظ
الأسماء التي تحتويها لغتهم . وأفضل اللقيات من وجباتهم توضع في فمه ، الأكلات
الطيبة والدخان . ويرجونه مراراً لأن يكره أصدقاءه السابقين وأن يهب حبه لمضيفيه
الجدد ، إذ أنه صار الآن واحداً منهم . إن المرء سيقع في مغالطة كبيرة ، لو ظن أن لهذه
المعاملة الشنيعة في نظرنا نصيب من السخرية (١٥) .

ولدى العديد من القبائل المتوحشة في أمريكا الشمالية يلفت انتباه المراقبين الحداد
على العدو المقتول والمسلوخ رأسه . فعندما كان فرد من الكوكثاف يقتل عدواً ، فإنه
كان يبدأ حداداً يدمم عدة شهور ، يخضع خلالها إلى تقيدات صعبة . وهكذا أيضاً
كان حداد هنود الداكوتا الحمر . ويذكر أحد الثقات ، أنه عندما كان الإوساغيون

(١٤) فريزر ، المصدر المذكور ، ص ١٦٦ .

(15) Frazer, Adomis, Attis, Osiris, P. 248- 1907.

Hugh low, Sarawak, London 1848 نقلًا عن

يحدون على قتيل منهم ، فانهم كانوا يحدون بعدئذ على العدو ، كما لو أنه كان صديقاً^(١٦) .

وقبل أن نتحول إلى الصنف الأخرى من التقاليد التابوية في معاملة الأعداء ، علينا أن نبدي رأينا بانتقاد معقول . سوف يعترض علينا البعض مع فريزر وآخرين ، بأن دوافع تعليمات المصالحة هذه بسيطة ولا علاقة لها بـ «الازدواجية» هؤلاء الأقوام يهيمن عليهم خوف خرافي من أرواح القتل . وهو خوف لم يكن غريباً عن القرون الوسطى ، وقد قلعه الدرامي الانكليزي العظيم على المسرح في صورة هلوسات مكث ور يتشارد الثالث . من هذا الاعتقاد الخرافي تُشتق منطقياً جميع تعليمات المصالحة وكذلك التقييدات والتكفيرات التي ستناقشها فيما بعد . ويتدعم هذا الرأي بالطقوس المتجمعة في المجموعة الرابعة من التعليمات . التي لا يمكن فهمها الا أنها ماسع لظرد أرواح القتل التي تلاحق القتلى^(١٧) . وما يزيد الطين بلة ، أن المتوحشين يعترفون مباشرة بخوفهم من أرواح الأعداء المقتولين ويعيدون التقاليد التابوية المذكورة إلى هذا الخوف .

هذا الاعتراض مقبول فعلاً . ولو كان كافياً أيضاً ، لو فرنا على نفسنا بطيئة خاطر مشقة محاولة التفسير . سوف نؤجل مناقشة هذا الاعتراض إلى ما بعد ، ونكتفي الان للرد عليه بعرض وجهة النظر المثبتة عن اقتراحات المناقشات السابقة للتابو : نستنتج من كل هذه التعليمات ، أن في سلوكهم تجاه الأعداء تكمن انفعالات أخرى غير تلك الانفعالات العدائية البحتة . نلاحظ فيها تعبيرات عن الندم ، وعن تقدير العدو، وتائب الصمير لقتله . يبدو لنا، كما لو أن وصية : لا تقتل ! التي لايجوز أن يمر انتهاكها دون قصاص ، حية في نفوس هؤلاء المتوحشين ، بزمان طويل قبل أية شريعة جرى تلقيها من يدي إله .

لنعد الان إلى الاصناف الأخرى من التعليمات التابوية . إن تقييدات القتال

(١٦) ج . و . دورسي . لدى فريزر ... تابو - ص ١٨١ .

(١٧) فريزر - تابو ... ص ١٨١ . وما بعدها . هذه الطقوس في الضرب على الدروع والصراخ

والزجيرة واحداث الضوضاء بواسطة بعض الأدوات إلى آخره .

المتصر بالغة الوفرة وجادة غالباً . في تيمور (انظر تقاليد المصالحة أعلاه) لا يجوز لقائد الغزوة العودة إلى البيت دون قيد أو شرط بل يقام له كوخ خاص ، يمضي فيه شهرين متبعاً تعليمات تطهيرية مختلفة . خلال هذه الفترة لا يحق له أن يرى امرأته ، كما لا يحق له أن يأكل بنفسه ، بل إن شخصاً آخر يزقه الطعام في فمه^(١٨) . لدى بعض قبائل الداياك يتوجب على العائدين من غزوة مظفرة أن يقفوا طوال أيام عديدة معزولين ، وأن يمتنعوا عن تناول بعض الأطعمة ، ولا يجوز لهم لمس الطعام ، وعليهم البقاء بعيدين عن نساءهم .- في لوجيا وهي جزيرة قرب غينيا الجديدة ، ينحس الرجال الذين قتلوا أعداء أو شاركوا في القتال في بيوتهم لمدة أسبوع ، ويتجنبون أي اتصال مع زوجاتهم وأصدقائهم ، ولا يلمسون المواد الغذائية بأيديهم ، ويتناولون فقط طعاماً نباتياً يحصر لهم خصيصاً في قدور خاصة . ويُعزل التقييد الأخير ، بأنه لا يجوز لهم أن يشموا رائحة دم القتلى ، وإلا فأنهم سيمرضون ويموتون .- لدى قبيلة التواريبى أو الموتوموتر في غينيا الجديدة لا يحق للرجل الذي قتل رجلاً آخر أن يقترب من امرأته ، ولا أن يلمس الطعام بأصابعه ، بل يطعمه أشخاص آخرون بأغذية خاصة . وهذا يدوم إلى المدة التالية .

سأف عن إيراد كامل الحالات المذكورة لدى فريزر عن تقييدات القتلة الظافرين ، وأخص بالذكر تلك الأمثلة التي يلفت النظر فيها الطابع التابوي ، أو تلك التي يظهر فيها التقييد مرتبطاً مع التكفير والتطهير والطقوس . لدى المونومبو في غينيا الجديدة الألمانية يضير كل من قتل عدواً نجساً ، ونفس العبارة تطلق على النساء أثناء الحيض والنفاس . ولا يجوز للقاتل لفترة طويلة أن يغادر منزل الرجال ، في حين أن أبناء قريته يجتمعون حوله ويحتفلون بانتصاره بالأناشيد والرقصات . كما لا يجوز له أن يمس أحداً ، ولا حتى امرأته وأولاده ، فإذا فعل ذلك ، أصيبوا بقرحات . بعدئذ يصير القاتل طاهراً بالتغسيلات وبطقوس أخرى .

(١٨) فريزر ، تابو ، ص ١٦٦ . نقلًا عن : S. Mueller, Reizen en :
Onderzoekingen in den Indischen Archipel, Amsterdam 1857.

لدى الناشئ في أمريكا الشمالية كان المحاربون الأحداث ، الذين اقتنعوا لأول مرة جلدة رأس ، مضطرين لأن يتبعوا مدة ستة أشهر تقشفات معينة . فما كان يحق لهم النوم عند نساءهم ، ولا أكل اللحم ، وما كانوا يتناولون من الغذاء سوى السمك وهريسة الذرة . وإذا قتل أحد الشوكتالين عدواً وسلخ جلدة رأسه ، بدأ بالنسبة له شهر من الحداد ، لا يجوز له أثناءه أن يصرح شعره . وإذا حنكه رأسه ، لا يجوز له أن يحكه بيده ، بل يستخدم من أجل ذلك عكاً صغيراً .

وإذا قتل هندي أحمر من البيا واحداً من الأباتش فعليه أن يخضع لطقوس قاسية من التطهير والتكفير . وخلال ست عشر يوماً من الصيام لا يجوز له أن يلمس لحماً أو ملحاً ، ولا النظر الى نار ملتبهة ، ولا يتحدث الى أي انسان . يعيش وحيداً في الغابة ، تخدمه امرأة عجوز ، تحضر له الكفاف من الطعام ، ويستحم في أقرب نهر ، ويحمل على رأسه - كعلامة للحداد - كتولة من الطين . وفي اليوم السابع عشر يجري من ثم الاحتفال العام بتطهيره مع أسلحته . ولما كان هنود البيا يتخذون القابو على محل الجدا أكثر بكثير من أعدائهم ، ولا يؤجلون كهؤلاء التكفير والتطهير الى ما بعد انتهائه القتال ، فإن نشاطهم الحربي تأثر كثيراً بتشددهم الاعرافي هذا ، أو بتقواهم هذه ، إن صح التعبير . فبالرغم من شجاعتهم النادرة ، ثبت أنهم حلفاء غير مرضيين للامريكان في حربهم ضد الأباتش .

مهما تكن تفاصيل وتنوعات طقوس التكفير والتطهير بعد قتل العدو مهمة للنظرة السابرة المتعمقة ، فأنني سوف أقطع الحديث فيها ، لأنها لا تقدم لنا وجهات نظر جديدة . لعلمي أذكر فقط ، أن العزل المؤقت أو الدائم للسياف المحترف ، الأمر الذي ما زال قائماً حتى أيامنا هذه ، له صلة بذلك . ومكانة «الفرايمان» في المجتمع القروسطي يتيح بالفعل تكوين تصور جيد عن «تابو» المتوحشين^(١٩) في التفسير الدارج لجميع هذه التعليمات في المصالحة والتقيد والتكفير والتطهير

(١٩) حول هذه الأمثلة انظر : فريزر ، تابو ، ص ١٦٥ - ١٩٠

«Manslayers tabooed»

بحرّي التوفيق بين مبدأين : الاول هو امتداد الناس من الميت على كل ما يمت إليه بصلة . والثاني هو الخوف من روح القتيل . ولا يقال . كما يصعب ادبنا . أية طريقة يجب أن يُوفق بين هذين الحايين من أجل تفسير الطقوس . هل ينظر إليهما نفس الأهمية . وهل أحدهما هو الرئيسي والاخر هو الثانوي ، وأيهما هذا أو ذاك . بالمقابل شدّدنحر على وحدوية رؤيتنا ، عندما نشق جميع هذه التعليقات من ازدواجية الانفعالات انعطافية تجاه العدو .

ب) تابو الحكام

يحكم سلوك الاقوام البدائية تجاه زعمائهم وملوكهم وكهنتهم مبدآن أساسيان ، يبدو أنهما يكملان بعضهما البعض مما يتناقضان : على المرء أن يقيهم ، وأن يقيهم^(١٠) . وكلاهما يحدث عبر العديد من التعليقات التابوية . لقد أصبح معلوماً لدينا ، لماذا على المرء أن يتقي الحكام : لانهم يحملون تلك القوة السحرية الغامضة والخطيرة التي تنتقل باللمس مثل الشحنة الكهربائية وتجلب الموت والمصادم لا تحميهم شحنة مشابهة . بناء عليه يتجنب المرء أي تلامس مباشر أو غير مباشر مع القداسة الخطيرة ؛ وقد أوجد ، حيثما لم يستطع تجنب التلامس ، طقوساً لدفع العواقب المخيفة . النوبيا في شرق افريقيا مثلاً يعتقدون بأن موتهم محتوم إذا طرّفوا بيت ملكهم الكاهن ، إلا أنهم يحيدون عن الخطر ، إذا عرّوا كضهم الأيسر عند الدخول وجعلوا الملك يمس يده . بذلك نصل إلى ما هو ملفت للنظر : فلمس الملك يصبح هو الباري والحامي من المخاطر التي تأتي عن لمس الملك ، إلا أن الامر يدور هنا حول القوة البارية للمس المستهدف من قبل الملك ، بعكس الخطر الناجم من لمس المرء له ، الامر يدور حول التضاد بين الايجابية والسلبية تجاه الملك .

(10) Faver, Taboo, P. 131, "He must not only guarded, he must also beguarded against."

وإذا كان موضوعنا هو التأثير الشافي للمس الملوكي ، فانا لا نحتاج لأن نفتش عن أمثلة لدى المتوحشين . فالملوك في انكلترا مارسوا ، في أزمنة غير بعيدة عنا ، هذه القوة على السمل المتفاوتي ، ولذلك سمي وناه الملوك 'ال' ولم تزهد الملكة اليراييت بهذه التتفة من امتيازاتها الملوكية ، كما لم يزهد بها أي من خلعاتها . يقال ، إن شارل الأول أبرأ في عام ١٦٣٣ مئة مريض بلمسة واحدة . وفي ظل ابنه العلسد شارل الثاني لاقت الابراءات الملوكية للمسولين لتفاوتياً بعد القضاء على الثورة الانكليزية الكبرى عصرها الذهبي .

ويقال ، إن هذا الملك قد لمس خلال فترة حكمه مئة ألف من المسولين لتفاوتياً . إذ ذاك كان ازدهام الساعين للشفاء كبيراً للدرجة أنه في إحدى المرات لقي ستة أوسبعة منهم ، بدل الشفاء ، حتفهم بين الأقدام . أما الوهراني الشكك فيلهلم الثالث ، الذي أصبح ملكاً على انكلترا بعد طرد الستوارتيين ، فقد امتنع عن بملمسة هذا السحر . والمرة الوحيدة ، التي استجاب فيها لمثل هذا للمس ، قام به مردداً : «الله يعطيك العافية والعقل»^(٢١) .

ولعل الخبر التالي يقدم شاهداً على المفعول للخييف للمس الذي يصبح المرء به ، ولو بشكل غير مقصود ، ايجابياً ضد الملك أو ما يمت إليه بصلة . ترك مرة أجد الزعماء الكبار بقايا وجبة غدائه على الطريق . مر من ذلك المكان عبد ، وهو غلام قوي جائع ، فرأى فصلة الطعام ، فأقبل عليها يريد التهامها . وما كاد يتهي من ذلك حتى أخبره أحدهم مدعوراً ، بأن ما أكله كان وجبة عداء الزعيم . وعلى الرغم من أن الغلام كان محارباً قوياً شجاعاً ، فانه ما إن سمع بالخبر ، حتى انهار وانتاب تشنجات شنيعة ، ومات عند مغيب شمس اليوم التالي^(٢٢) . أكلت امرأة من المالوي بعض الثمار ، ثم علمت أن مصدر هذه الثمار مكان محرم . فصرخت ، بأن روح الزعيم

21) Fayer, The Magic Art I, P. 368.

(ل) في الأصل : «The King's Evil»

(22) Old New Zealand, by a Pakeha Maori (London 1884)

لدى فريزر ، التايو ، ص ١٣٥

الذي حرقته ، ستميتها حقاً ، حدث هذا عصرأ ، وفي الساعة الثانية عشرة من اليوم التالي ماتت المرأة⁽²³⁾ - جلبت قداحة أحد زعماء الماورى مرة حنق عدة أشخاص لقد أضاعها الزعيم ، فوجد لها آخرون وأستخدموها لاشتعال غلايينهم . وعندما علموا ، لمن القداحة ، ماتوا من الذعر⁽²⁴⁾ .

إنه ليس بمستغرب ، أن تنشأ حاجة ماسة لمزل أشخاص خطرين ، مثل الزعماء والكهنة ، عن الآخرين ، أن يقام جدار حولهم فلا يجد الآخرون طريقاً إليهم . وقد تترامى لنا معرفة أن هذه الجدار ، المقامة أصلاً بناء على تعليلات تابوية ، ما تزال موجودة إلى اليوم كطقوس مراسمية .

لكن ، ربما كان القسم الأكبر من تابو الحكام هذا لا يمكن إعادته الى الحاجة للحماية منهم . بل إن الوجه الآخر لمعاملة الأشخاص أصحاب الامتيازات ، ألا وهو الحاجة إلى حمايتهم هم أنفسهم من الأخطار التي تتهددهم ، له النصيب الأكبر من ايتباد التابو وبالتالي نشوء الآداب المراسمية .

وتتأتى ضرورة حماية الملك من جميع المخاطر المحتملة عن أهميته الفائقة بالنسبة لسراء وضراء رعيته . بالمعنى الدقيق ، الملك هو الذي يسيّر العالم . وليس على شعبه أن يشكره فحسب من أجل المطر ونور الشمس ، اللذان يجعلان ثمار الأرض تنمو ، بل أيضاً من أجل الريح التي تعيد السفن الى شواطئها ، ومن أجل ثبات الأرض التي يقفون عليها⁽²⁵⁾ .

إن ملوك المتوحشين هؤلاء مجهزون بسلطة وافرة وبمقدرة يغبطون عليها ، لايحوزها غير الآلهة ، قدرة لم تعد في المراحل التالية من المدنية تمهد من يؤمن بها سوى أذل الأزلام ، وظاهرياً فقط .

(23) W. Brown, New Zealand and its Aborigines (London 1845)

لدى فريزر ، المصدر السابق .

(24) فريزر ، المصدر المذكور .

(25) Frazer, Taboo. The Burden of Royalty, P.7.

يرأى لنا تناقص واضح في أن يحتاج أشخاص بهذا الكمال السلطوي إلى أقصى العناية في سبيل حمايتهم من الأخطار التي تتهددهم . لكن هذا ليس التناقص الوحيد الذي يتحل في معاملة الأشخاص الملكيين لدى المتوحشين . فهذه الأقوام ترى من الضروري مراقبة ملوكها ، من أجل أن يستخدموا قواهم في مكانها الصحيح ، هم ليسوا على يقين من حسن غايات ملوكهم ولا من استقامتهم . فتمة نفحة من الرية تختلط مع بواعث تعليمات التابو الخاصة بالملك . يقول فريزر^(١) : وإن فكرة أن الملكية في العصر البدائي هي استبداد ، حيث لا وجود للشعب إلا من أجل حاكمه ، لا تنطبق مطلقاً على الممالك التي نراها هنا . بالعكس ، في هذه الممالك يعيش الحاكم من أجل رعيته ، وليس لحياته قيمة ، إلا طيلة ما يؤدي مهام منصبه ، طيلة ما ينظم سير الطبيعة لصالح شعبه . ولحظة أن يتهاون في ذلك أو يفشل ، ينقلب الاهتمام وبذل الذات والتبجيل الديني الذي كان يتلقاه حتى الآن دون حساب ، إلى كره واحتقار . فيطرد بشكل مهين ، ويكون سعيداً ، لو نجا بجلده . قد يكون اليوم معبوداً كله ، فيصبح غداً قتيلاً كمجرم . إنما لا يحق لنا أن نحكم على هذا السلوك المتغير لشعبه على أنه قلب أو تناقص ، بالعكس ، فالشعب يبقى منطقياً مع نفسه . إذا كان ملكهم هو إلههم ، فعليه عندئذٍ - كما يفكرون - أن يبرهن على أنه حاميتهم ، وإذا لم يرد حمايتهم ، فعليه أن يخلي مكانه لآخر يكون أكثر استمداً لذلك . لكن ، طالما هو موافق لتوقعاتهم ، فإن عنايتهم به ليس لها حدود ، وهم يضطرونه لأن يعامل ذاته بنفس العناية . مثل هذا الملك يعيش حبيس نظام من الطقوس والراسم ، معزولاً في شبكة من التقاليد والمحظورات التي لا تبغي بأي شكل رفع قدره ولا زيادة هنائه ، بل لا تستهدف غير ثنيه عن اتيان ما يشوش على الطبيعة تنابغها وبالتالي تدمير نفسه وشعبه وكل الكون . هذه التعليمات ، وهي أبعد ما تكون عن تأمين راحته ، تتدخل في أي من تصرفاته ، تلغي حريته ، وتجعل الحياة ، التي أرادت ظاهرياً أن تؤمن عليها ، مشقة وعذاباً .

يبدو أن أحد أبشع الأمثلة على هذا التكبيل والاضلال للحاكم المقدس من خلال

(٢٦) المصدر السابق ، ص ٧ .

ملفوس التابو ، قد تحقق في معطحية الميكادو في اليابان قبل مئات من السنين . جاء في وصف لذلك يعود إلى مئتي سنة سابقة^(٢٧) : ويعتقد الميكادو ، أنه لا يليق بوقاره وقدميته ، أن يلمس الأرض بقدميه ، وبالتالي إذا أراد أن يذهب إلى مكان ما ، فيجب أن يحمل على أكتاف الرجال . كما أنه ليس من المناسب البتة ، أن يعرض شخصه القديسي للهواء الطلق ، والشمس ليست جديرة بأن تسطع على رأسه . وجميع أعضاء جسمه تغطى بقدمية عظيمة ، لدرجة لا يجوز معها أن يقص شعر رأسه أو لحية ، ولا أن تقلم أظافره . غير أنهم ، كي لا يفسد جسمه ، يغسلونه ليلاً ، عندما ينام : يقولون ، إن ما يؤخذ من جسمه في هذه الوصية يعتبر سرقة ، وهذه السرقة لا تشيء إلى وقاره وقدميته . في أزمنة أقدم كان عليه أن يجلس بضع ساعات قبل الظهر على عرشه والتاج على رأسه ، مثل الصنم ، دون أن يحرك يديه أو قدميه أو رأسه أو عينيه . هكذا فقط ، كما يعتقدون ، يمكنه أن يحافظ على الهدوء والسلام في المملكة . وإذا اضطرت لسوء الحظ أن يستدير لهذه الناحية أو تلك ، أو أن يوجه نظره إلى جزء واحد فقط من مملكته ، نسوف تدهم البلاد حرب وبجاعة وحرائق وطاعون وما إلى ذلك من الكوارث ، لكي تهلكها .

بعض التابوات ، التي يخضع لها الملوك البربريون ، يذكر تماماً بالقيود المفروضة على القتلة . في شارك بونيت لدى كاب بادرون في غينيا السفلى (شرق أفريقيا) يعيش ملك كاهن ، كوكولو ، لوحده في الغابة . لا يجوز له أن يمس امرأة ، ولا أن يغادر منزله ، ولا حتى أن يقوم عن كرسيه التي عليه أن ينام عليها جالساً . إذ لو اضطجع ، فإن الريح ستوقف وتعيق إبحار السفن ، وظيفته أن يصدّ العواصف ، وبصورة عامة أن يسعى لجعل حالة الجو صحية هادئة^(٢٨) . يقول باستيان ، كلما كان ملك اللوانغو أكثر قوة ، كان عليه أن يراعي مزيداً من التابوات . كما أن ولي العهد مقيد منذ طفولته

(27) Kaempfer, History of Japan.

لدى فريزر ، المصدر السابق ، ص ٣ .

(٢٨) أ . باستيان : الحملة الألمانية على ساحل اللوانغو ، بينا ١٨٧٤ . لدى فريزر ، المصدر السابق ،

بهذه التابوات . وبينما هو يتعرعرع ، تتراكم التابوات من حوله ، وفي لحظة اعتلاله العرش يكون قد اختنق منها .

إن المجال لا يتسع ، وموضوعنا لا يتطلب متابعة الفوص في وصف التابوات الملازمة لكرامة الملك أو الكاهن . لنورد فقط ، أن القيود على حرية التحرك والتكشف في الطعام يلعبان الدور الرئيسي فيها . أما ، كم كان تأثير الارتباط هؤلاء الأشخاص ذوي الامتيازات محافطاً على التقاليد القديمة ، فهذا ما يمكن استخلاصه من مثالين عن طقوس التابو مأخوذين من شعوب متمدنة ، أي ذات مستوى حضاري أعلى بكثير .

كان على الفلامني (م) دياليس ، كبير كهنة جويتر في روما القديمة ، أن يؤدي عدداً كبيراً جداً من الفروض التابوية . فما كان يحق له : أن يركب الخيل ، أن يرى حصاناً أو مسلحاً ، أن يحمل خاتماً سلباً ، أن تكون في ثيابه أية عقدة ، أن يلمس طحين القمح أو خيرة العجيين ، أن يلفظ اسم عترة أو كلب أو لحم نهي أو فاصولياء أو لبلاب . لم يكن مسموحاً أن يقص شعره سوى رجل حر ويسكين برونزية ، ويتوجب أن يدفن المقصوص من شعره وأظافره تحت شجرة مباركة . وما كان يحق له أن يلمس ميتاً ، ولا أن يقف تحت الشمس حاسر الرأس ، وإلى ما هنالك . أما المحظورات المفروضة على زوجته ، الفلامنيكا ، فكانت بالإضافة إلى ما سبق : لا يحق لها أن تصعد على نوع معين من السجاد إلى أعلى من ثلاث درحات ، ولا أن تسرح شعرها في أعياد معينة ، ولا أن تحتدي بحذاء أخذ جلده من حيوان مات ميتة طبيعية ، بل من حيوان مذبح أو أضحية . وإذا سمعت الرعد ، تبقى نجسة إلى أن تقدم قرباناً^(١) .

كان ملوك إيرلندا القلماء ينضمون إلى مجموعة من القيود الغريبة جداً ، وكان يُتوقع من اتباعها كل البركة ومن انتهاكها كل البلاء للبلاد . وثمة فهرس كامل لهذه التابوات في Book of Rights الذي تعود أقدم نسخه المخطوطة إلى عاشر

(م) واحد الفلامين (أو الفلامنك) وهم من الشعوب الجرمانية التي تغطن حالياً في بلجيكا وفرنسا .

(٢٩) فريزر ، المصدر السابق ، ص ١٣

١٣٩٠ و ١٤١٨. المحظورات هنا شديدة التفصيل، تتعلق بنشاطات معينة في أمكنة معينة وأزمنة معينة، ففي هذه المدينة لا يجوز للملك أن يحمل في يوم معين من الأسبوع، وذلك النهر لا يجوز عبوره في ساعة معينة من اليوم، ولا يجوز له أن يعسكر تسعة أيام في سهل معين، وما إلى ذلك^(٣٠).

إن نسوة القيود التابوية على الملوك الكهنة لدى كثير من الأقوام المتوحشة كان لها تبعات معبرة تاريخياً وشديدة الأهمية بالنسبة لوجهة نظرنا. لقد صار منصب الملك الكاهن غير مرعوب، وعندما كان أحدهم يوشك أن يتقلده، كان يستخدم كل الوسائل للتملص منه. هكذا كان يحصل في كمبودشا مثلاً، حيث يوجد ملك للنار وملك للماء، إذ كان من الضروري غالباً إرغام ولي العهد بالقوة على القبول بالمنصب. أما في نيته أو سافاج أيسلاند، وهي واحدة من جزر المرجان في المحيط الهادي، فقد اتقرضت الملكية فعلاً، لأنه لم يكن أحد مستعداً لأن يتقلد هذا المنصب المسؤول والخطير. وفي بعض الأجزاء من أفريقيا الشرقية يتعقد بعد موت الملك مجلس سري لتعيين الخليفة. والشخص الذي يقع عليه الاختيار، يُقبض عليه ويُقيد ويحبس في المعبد إلى أن يبدي استعداداً لقبول التاج، وقد يجد الخليفة المنتظر الطرق والوسائل للتملص من الشرف الذي ينتظره، فيروى عن أحد الزعماء، أنه دأب على حمل السلاح ليلاً ونهاراً، كي يقاوم بالقوة أية محاولة لاجلسه على العرش^(٣١). ولدى زنجو سيراليون كان النفور من قبول منصب الملك كبيراً لدرجة أن أغلب القبائل كانت تضطر لتنصيب الغرباء ملوكاً عليها.

يرى فريزر أن هذه الظروف هي التي أدت أخيراً عبر التطور التاريخي إلى تشعب ملكية الكهنة الأصلية إلى سلطة روحية وسلطة زمنية. فقد أصبح الملوك، الذين ناؤوا بعبء قداساتهم، غير قادرين على ممارسة الحكم في الأمور اليومية، مما جعلهم يتخلون عن ذلك لأشخاص أدنى مرتبة ولكن أكفاء وعلى استعداد للتنازل عن تبجيلات الجلالة الملكية. من بين هؤلاء نشأ بعدئذ الحكام الزمنيون، بينما بقي السلطان

(٣٠) فريزر، المصدر السابق، ص ١١.

(٣١) أ. بلستان: الحملة الألمانية على شاطئ لوانفو. لدى فريزر، المصدر السابق، ص ١٨.

الروحي ، الذي أصبح عملياً بلا أهمية ، للوك التابو السابقين . ومن المعلوم ، أن تاريخ اليابان القديمة يثبت صحة هذه الموضوعات .

والآن ، إذا ألقينا نظرة على صورة العلاقات بين الأناس البدائيين وحكامهم ، فسوف يخلج فينا التوقع ، بأن الانتقال من وصف هذه الصورة إلى فهمها بالتحليل النفسي لن يصعب علينا كثيراً . إن هذه العلاقات ذات طبيعة معقدة جداً وليست خالية من التناقضات . فالحكام يُعطون امتيازات كبيرة ، تقابلها المحظورات التابوية على الآخرين . هم أشخاص ممتازون ، يحق لهم أن يفعلوا أو يتمتعوا بما هو محجوب عن الآخرين بواسطة التابو . إلا أنهم مقابل هذه الحرية مقيدون بتابوات أخرى لا يخضع لها الأفراد العاديون . هنا إذن أول تضاد ، تناقض تقريباً ، بين المزيد من الحرية والمزيد من التقييد لنفس الأشخاص . ينسبون إليهم قوى سحرية خارقة ، ويخشون لذلك من التلامس مع شخصهم أو ملكيتهم ، بينما يتطرون من جهة أخرى مفعولاً خيراً من هذه اللمسات . ويبدو هذا أنه التناقض الثاني ، تناقض جلي للعيان . على أننا كنا قد رأينا بأنفسنا ، أن هذا تناقض ظاهري . ففعل اللمس شاف وحام ، إذا صدر عن الملك بنية طيبة ، وهو خطر فقط ، إذا صدر عن رجل عامي تجاه الملك وأشباهه للملكية ، ربما لأن هذا اللمس قد يذكر بميول عدوانية . وثمة تناقض آخر صعب الحل يتجل في أنهم ينسبون إلى الحكام سلطة عظيمة على أحداث الطبيعة ، ويعتبرون من واجبهم مع ذلك أن يحموه بكل عناية من الأخطار التي تتهدده ، كما لو أن قوته الخاصة مع ما هي عليه من عظمة لا تقدر على مقاومة هذه الأخطار . ويتيقن من بعد صعوبة أخرى في العلاقة ، وهي أنهم لا يخشون بأن الحكام سوف يستخدم قوته الهائلة بالشكل الصحيح لصالح رعيته ولحماية نفسه ، يشكون فيه إذن ويعتبرون أنفسهم محقون في مراقبته . جميع هذه المقاصد الوصائية على الملك ، حمايته من الأخطار وحماية رعيته من الخطر الذي قد يجلبه لهم ، تخضعها معاً مراسم التابو التي تخضع لها حياة الملك .

من المقول أن يعطي التفسير التالي للعلاقة المعقدة والمتناقضة بين البدائيين وحكامهم : بسبب بواعث خرافية وغيرها تتجل في معاملة الملوك ميول متعقدة ، حيث

يتطور كل ميل منها إلى حده الأقصى دون مراعاة للميل الآخر . من هنا تنشأ التناقضات ، لكنها تناقضات لا تصدم عقل المتوحشين كما تفعل بالمتحضرين ، عندما يتعلق الأمر فقط بالعلاقات الدينية أو بـ «الولاء» .

إلى هنا لا بأس . ولكن أدوات السيكولوجيا التحليلية تتيح الغوص أعمق في العلاقة وتبين المزيد من طبيعة هذه الميول المتنوعة . فإذا أخضعنا الأوضاع المعروضة آنفاً للتحليل ، نعلم كما لو أنها تتواجد في صورة أعراض عصابية ، فسوف نتوقف أولاً عند هذه المبالغة في الاهتمام الجزع الذي تُقدم على أنها تعليل للطقوس التابوية . إن ظهور مثل هذا الود الزائد اعتيادي جداً في العصاب ، لا سيما العصاب الكراهي الذي سوف نبني مقارنتنا عليه بالدرجة الأولى . لقد أصبحنا نفهم مصدره جيداً . فهو يظهر في كل مكان يتواجد فيه ، بالإضافة إلى الود الغالب ، تيار مضاد إنما لا شعوري من العدائية ، أي الحالة النموذجية للموقف العاطفي الأزواجي . بعدئذ يجري التشويش على هذه العدائية عن طريق التصعيد المبالغ للود ، الذي يظهر كجزع ويصبح إكراهياً ، لأنه لولا ذلك لما استطاع أن يقوم بمهمته الكامنة في إبقاء التيار المعاكس اللاشعوري في حالة الكبت . وقد خير كل عقل نفساني صحة هذا التحليل للمودة البالغة الجزعة إلى التيارين المذكورين ، في علاقات لا يتوقع منها ذلك ، مثل العلاقة بين الأم وطفلها أو بين زوجين متحابين . وإذا طبقنا هذا على معاملة أصحاب الامتيازات ، فستوصل إلى أن تبجيل هؤلاء ، بله تأليههم ، يقابله في اللاشعور تيار عدائي مكثف ، أي أن حالة الموقف العاطفي الأزواجي قد تحققت هنا ، كما توقعنا . والرية تجاه هؤلاء ، التي يبدو أنها لا بد تساهم في تعليل دوافع التابو الملكي ، ستكون تعبيراً آخر ، أكثر مباشرة ، عن العدائية اللاشعورية ذاتها . أجل ، وسوف لن تعوزنل نتيجة تنوع ما يؤول إليه مثل هذا النزاع النفسي لدى الشعوب المختلفة الأمثلة التي تسهل علينا البرهان على مثل هذا العدائية . نقرأ لدى فريزر^(٣٣) ، أن

(٣٢) المصدر السابق ، ص ١٨ . نقلاً عن :

Zweifel et Monstier, Voyage aux sources du Niger, 1880.

التوحشين من التيم في سيراالونه ، قد احتفظوا لانفسهم بحق صرب ملكهم المنتخب عشية تنويجه ، وهم يستخدمون هذا الحق بشكل اصولي للدرجة أن احكام المسكين قد لا يعيش طويلاً بعد اعتلائه العرش ، لذلك درج كبار القوم على أنهم ، إذا حقدوا على شخص منهم ، انتخبوه ملكاً . على كل ، حتى في هذه الحالات القصوى لا تنصح العدائية عن حقيقتها ، بل تحدث كطقوس .

ثمة شيء آخر في مسلك البدائيين ضد حكامهم يذكر يحدث عام الانتشار في العصاب ، يظهر بوضوح فيما يسمى جنون الملاحقة . هنا تحصل مبالغة فائقة في أهمية شخص معين وفي كمال سطوته ، من أجل تحميله مسؤولية كل المكروه التي تصيب المريض . في الحقيقة لا يسلك البدائيون مسلكاً آخر مع ملوكهم ، عندما ينسبون إليهم سلطة على المطر وضوء الشمس والرياح والطقس ، ثم يعزلونهم أو يقتلونهم إذا خيبت الطبيعة آمالهم في صيد جيد أو موسم طيب . إن المثال السليي يسترجمه الهذائي (ن) في جنون الملاحقة ، يكمن في علاقة الطفل بأبيه . فالأب يحظى في العادة بقوة عظيمة في نظر الابن ، ويُلاحظ أن الرية تجاه الأب تضافر حواشياً مع إحلاله . وعندما يعين الهذائي شخصاً من معارفه كـ «ملاحق» له ، فانه بذلك يرفع هذا الشخص الى مصف الآباء ، ويضعه ضمن شروط تسمح له بأن يجعل الشخص المعني مسؤولاً عن كل تعاسة أحاسيسه . هكذا يمكن لهذه الموازنة الثانية بين التوحشين والعصابي أن تجعلنا نخمن ، مدى انبثاق علاقة التوحش بحاكمه من الموقف الطفولي للولد تجاه أبيه .

إنما أقوى نقطة ارتكاز في نظرتنا التي تبغي تشبيه المحظورات التابوية بالاعراض العصابية ، نجدها في طقوس التابو نفسها التي سبق أن ناقشنا أهميتها بالنسبة لمكانة الملكية . فهذه الطقوس تعرض لنا بوضوح معناها المزدوج وإنجدارها من الميول الازدواجية ، بمجرد أن نقبل بأن التأثيرات التي تصدر عنها مقصودة منذ البداية ، فهي لا تميز الملوك وترفعهم فوق كل الأدميين العاديين وحسب ، بل تجعل أيضاً من حياتهم

(ن) الهذاء Paranoid

حذاً ومشفقة لا تحتل وتقسرهم على عبودية أسوأ من عبودية رعاياهم . تبدو لنا هذه الطقوس على أنها النظير الصحيح للتصرف الاكراهي لدى العصاب ، حيث يلتقي الدافع المكبوت وكابته من أجل الارضاء المتزامن والمشارك . إن التصرف الاكراهي هو ظاهرياً وقاية من التصرف المحظور . لكننا نود أن نقول ، إنه في الحقيقة إعادة لما هو محظور . وهذا ال «ظاهرياً» موجه هنا للسلطة الواعية ، وفي الحقيقة للسلطة اللاشعورية في الحياة النفسية . كذلك فإن الطقوس التلوية الملكية هي في الظاهر اعظم تبجيل للملوك وحماية لهم ، وفي الحقيقة عقاب على ارتضاع المقام وانتقام من رعاياهم . والتجبرات التي جمعها ساتشويانسا ، لدى سرفانتس ، وهو محافظ في جزيرته ، جعلته يدرك بوضوح أن هذا الفهم للطقوس الرسمية هو الفهم الوحيد الصحيح . ومن الممكن حقاً ، أن نسمع بالزبد من التوافقات ، لو استطعنا أن ندفع الملوك والحكام في أيامنا هذه إلى التصريح عن ذلك .

أما لماذا يمين على الموقف الماطلي تجاه الحكام أن يمتري ذلك القسط العظيم من الغدوانية اللاشعورية ، فذلك مسألة هامة ، لكنها تتخطى حدود هذه الدراسة . لقد سبق أن نوهنا بمقدرة الأب العفولية ، ونضيف إلى ذلك ، أن الدراسة المتبعة لما قبل تاريخ الملكية يفترض أن تقدم الشروحات الخمسة . تبعاً لشروحات فريزر ، المؤثرة جداً ، والتي مع ذلك حسب اعترافه هو بالذات ليست ملزمة علمياً تماماً ، كان الملوك الأوائل غريباء ، مخصصين للتضحية ، بعد فترة قصيرة من الحكم ، في أعياد احتفالية باعتبارهم ممثلين للالهة⁽³³⁾ . حتى أساطير المسيحية ربما كانت متأثرة بالمفعول اللاحق لتاريخ التطور هذا .

ج) تابو الأموات

نحن نعلم ، أن الأموات حكام أقوياء ، وربما سننحش لو اطلعنا على أنهم يعتبرون أهداء .

(33) Frazer, «The Magic Art and the Evolution of Kings», 2. Vol. 1911. (The Golden Bough)

إن تابو الاموات يكشف ، إذا جاز لنا أن نبقي على أرض المقارنة مع العدوى ، لدى غالبية الاقوام البدائية عن فوعة (٥) خاصة . ويتجلى هذا في البدء في العواقب التي يستتبعها لمس الميت ، وفي معاملة الحادين على الميت . لدى الماورى كان كل من يلمس جثة أو يشارك في دفنها ، يصبح نجساً عاية النجاسة ويُعزل عن أي اتصال مع معاشريه فيم يشبه المقاطعة . فما كان يستطيع دخول أي بيت ، ولا الاقتراب من أي شخص أو شيء دون أن يعديه بنفسه الخاصة . نعم ، بل حتى لم يكن يحق له أن يلمس الطعام بيديه ، إذ سبب نجاستها لم تعودا صالحتين للاستخدام . كان الطعام يوضع له على الأرض ، فلا يبقى له من خيار سوى أن يحاول الوصول إلى الطعام بشمته وأسنانه ، قدر ما يستطيع ، بينما يضع يديه وراء ظهره . أحياناً يسمح لشخص آخر بإطعمته ، إذ ذاك يقوم هذا الشخص بذلك وذراعه ممدودة ، وبكل عناية كي لا يلامس ذلك المشؤوم . على أن الشخص المساعد نفسه كان يخضع من ثم إلى تقييدات ليست أقل إزعاجاً بكثير من تقييدات المشؤوم نفسه . وفي كل قرية كان يوجد صعلوك ، منبوذ من قبل المجتمع ، يعيش في أسوأ حال من الصدقات الزهيدة . هذا المخلوق كان يحق له وحده أن يقترب إلى مسافة بطول الذراع من الشخص الذي قدم للمتوفى الواجب الأخير . وإذا انتهت فترة العزل وجاز لذلك الذي تنجس بالجثة أن يختلط بأصحابه ، عندئذ يجري تحطيم جميع الأواني التي استخدمها في تلك الفترة ويلقى بعيداً بكل الأشياء التي كان يلبسها .

في كامل بولينيزيا وميلانيزيا وفي قسم من افريقيا تسود نفس العادات التابوية بعد الملامسة الجسدية للاموات ، الثابت فيها هو حظر أن يلمس الشخص للمعتن الطعام وما يتبع ذلك من ضرورة اطعمته بواسطة أشخاص آخرين . وما يشير الانتباه ، أنه في بولينيزيا أو ربما فقط في هاواي (٦) يخضع الملوك الكهنة أثناء القيام بالأعمال المقدسة لنفس التقييدات . ويرز بشكل واضح في مجال تابو الاموات في تونغافا التدرج والالغاء

(٥) virulence (مقتلولة جرثوم أو فيروس) .

(٦) فريز ، التابو ، ص ١٣٨ .

التدريج للمحظورات بفعل القوة التابوية الذاتية . فمن يلمس جثة زعيم ميت ، يصبح نجساً لمدة عشرة اشهر ؛ ولكن إذا كان اللامس نفسه زعيماً ، تصبح المدة ثلاثة اشهر أو أربعة أو خمسة فقط ، تبعاً لمقام المتوفي ؛ أما إذا كان الأمر يتعلق بجثة كبير الزعماء المؤله ، فإن فترة النجاسة تمتد حتى بالنسبة لأكبر الزعماء عشرة أشهر . والمتوحشون على يقين ، أن من يتهك هذه التعليقات التابوية محتم عليه أن يمرض مرضاً شديداً ويموت ، ويصل يقينهم الى درجة أنهم لا يتجاسرون على محاولة التأكد من العكس ، كما يرى أحد المراقبين^(٣٥) .

أما القيود التابوية على الأشخاص الذين يلامسون الأموات بالمعنى المجازي ، أي على الأقرباء الحادين والأرامل ، فهي على نفس الشاكلة ، لكنها أكثر إثارة للاهتمام بالنسبة لأغراض بحثنا . فإذا كنا قد رأينا في التعليقات المذكورة حتى الآن التعبير النموذجي عن عدوى وسريان التابو ، فإن التعليقات التي سنعرضها الآن تشع منها بواعث التابو ، سواء الظاهرية منها أم تلك التي يصح أن نعتبرها عميقة أصيلة .

لدى الشامواوب في كولومبيا البريطانية يتوجب على الأرامل أن يعيشوا منعزلين طيلة فترة الحداد ، لا يحق لهم أن يلمسوا جسمهم أو رأسهم بأيديهم ، وتُمنع الآخرون من استعمال الأواني التي يستعملونها . كذلك يحجم أي صياد عن الاقتراب من الكوخ الذي يسكنه أمثال هؤلاء الحادين ، لأن ذلك يجلب لهم النحس . وإذا سقط ظل شخص حاد على واحد منهم ، فإن ذلك سيجعله مريضاً . وينام الحادون على دغلات شوكية ويحيطون فراشهم بمثل هذه الدغلات . يُقصد من هذا الاجراء إبعاد روح المتوفي . ويتضح هذا أكثر في العادة المنسوبة الى قبائل أمريكية شمالية أخرى ، حيث تلبس الأرملة مدة من الزمن بعد وفاة زوجها قطعة لباس مثل السروال مصنوعة من العشب الجلف ، كي تجعل من نفسها كتيمة أمام روح المتوفي . هكذا يبلو طبيعياً أن نتصور ، أن الملامسة «بالمعنى المجازي» لا تفهم الا على أنها اتصال جسدي ، إذ أن

35) W. Mariner, «The Natives of the Tonga Islands», 1818.

لدى تريزر ، المصدر السابق ، ص ١٤٠

روح المتوفي لا تحيد عن جماعته . لا تنفك عن «الهيان» حولهم خلال زمن الحداد

لدى الأغوثانيين الذين يقطنون بالآوان ، وهي إحدى جزر الفلبين ، لا يجوز للأرملة أن تعاد كوخها قبل سبعة أو ثمانية أيام من حادث الوفاة ، باستثناء أوقات الليل ، عندما لا تتوقع أن تصادف أحداً في الخارج ، وإذا شاهدها أحد تعرض لخطر الموت العوري . لذلك فهي تنذر الآخرين بقدومها ، فتضرب عند كل خطوة الأشجار بعضاً خشبية ، على أن الأشجار التي تتلقى صرلتها تيسر . وتوصح لها مشاهدة أخرى ، أين تكمن خطورة مثل هذه الأرملة . في منطقة ميكاو التابعة لغينيا الجديدة البريطانية يفقد الأرملة جميع الحقوق المدنية ويعيش لمدة معينة كالعاملوك . فلا يحق له ممارسة الزراعة ، ولا أن يظهر على الملأ ، ولا أن يطأ القرية أو الطريق . بل يعيش مثل حيوان متوحش متسللاً بين الأعشاب العالية أو في الحشر ، وعليه أن يجتنب بين الأذغال إذا رأى أحداً ، وخصوصاً من جنس النساء ، يقترب نحوه . وهذه التلميح الأخيرة تسهل علينا أن نعيد خطورة الأرملة أو الأرملة إلى خطر الغواية . فالرجل ، الذي فقد أثنائه ، عليه أن يتجنب اشتهاه البديل ، كذلك على الأرملة أن تقاوم هذه الرغبة ، علاوة على أن ظهورها كامرأة دون بعل يمكن أن يوقظ شهوة الرجال . فكل إرضاء تعويضي للرغبة يتعارض مع معنى الحداد ، وسوف يجعل روح المتوفي تتأجج غضباً^(٣٦) .

ومن تقاليد الحداد التابوية المستغربة ، إنما ذات الدلالة أيضاً ، لدى البدائين تحظير ذكر اسم المتوفي . وهو حظر منتشر بكثرة ، وقد ظهر بأشكال متعددة ، وله تبعات هامة . يوجد هذا الحظر لدى أقوام متباعدة جغرافياً وغريبة عن بعضها . فبالإضافة إلى شيوخه لدى الأستراليين والبولينيزيين ، الذين اعتدنا أن نجد لديهم العادات التابوية محفوظة في أحسن حال ، فهو منتشر لدى السامويين في سيبيريا ،

(٣٦) ونفس التلميح ، التي اعتبرت اعلاه (ص ٤٨) «استحياء» تلي ، صرحت بأنها تقع في حيرة في كل مرة تلتقي فيها بشخص يلبس الحداد في الشارع . هؤلاء الناس يجب . برأيها ، أن يحظر عليهم الخروج من البيت ! .

والتواريين في جنوب الهند ، وللمغول في بلاد التار ، والطوارق في صحراء المغرب العربي ، والايونيين في اليابان ، ولدى قومي الأكامبا والتاندي في افريقيا الوسطى ، والتينغوانيين في الفليين ، وسكان الجزر النيكوباريه ومدغشقر وبورنيو^(٣٧) . لدى بعض هذه الأقوام يسري الحظر والتباعد المشتقة منه خلال فترة الحداد فقط ، ولدى البعض الآخر يبقى مستمراً ، إلا أن حدثه تتناقص في جميع الحالات كلما بعد الزمن عن حادثة الوفاة .

في العادة يجري اجتناب ذكر الاسم بصورة صارمة . لدى بعض القبائل الأميركية الشمالية يعتبر التلفظ باسم المتوفي أمام أقربائه أكبر اهانة لهم ، لا تقل عقوبتها عن عقوبة جريمة القتل نفسها^(٣٨) . ويصعب للوهلة الأولى تخمين سبب ذلك الاشتقاق من ذكر الاسم ، إلا أن المخاطر المرتبطة بذلك كشفت عن سلسلة كاملة من المعلومات الهامة والغنية من نواح مختلفة . هكذا توصل المازاقي في افريقيا الى مخرج ، بأن يغيروا اسم للمتوفي مباشرة بعد موته . بذلك يمكن دون تهيب ذكر المتوفي باسمه الجديد ، بينما تبقى جميع المحظورات مقترنة بالاسم القديم . هنا يفترض ، كما يبدو ، أن الروح لا تعرف اسمها الجديد ولن تعرفه . ويبلغ الحذر بالقبائل الاسترالية على جزيرتي اديلايده وانكاوتر باي ، أنهم بعد كل حادث وفاة يستبدلون أسماء جميع الأشخاص الذين كانوا يسمون بنفس اسم المتوفي أو بأسماء قرية منه . وفي بعض الأحيان يتحدون في ذلك ، فتغير أسماء جميع أقارب المتوفي ، بغض النظر عن بعد أو قرب أسماؤهم عن اسمه ، كما هو الأمر لدى بعض القبائل في فيكتوريا وفي شمال غرب أمريكا . نعم ، ولدى الغواكورو في الباراغواي دأب الزعيم في مثل هذه المناسبة الحزينة أن يعطي لجميع أبناء قبيلته أسماء جديدة ، وهم يحفظونها مباشرة كما لو أنهم كانوا يحملون هذه الأسماء منذ القدم^(٣٩) .

(٣٧) فريزر ، المصدر المذكور ، ص ٣٥٣ .

(٣٨) فريزر ، المصدر السابق ، ص ٣٥٢ وغيرها .

(٣٩) فريزر ، المصدر السابق ، ص ٣٥٧ . نقلاً عن مراقب إسباني قديم ، ١٧٣٧ .

(٣٩ مكرر) فريزر ، المصدر المذكور ، ص ٣٦٠ .

بالإضافة الى ذلك ، إذا كان اسم المتوفي مطابقاً لتسمية أحد الحيوانات أو الأشياء الخ ، كان يبدو لبعض الأقوام المذكورة أنه من الضروري تسمية هذه الحيوانات والأشياء من جديد ، كي لا يتذكروا المتوفي عند استخدام الأسماء القديمة . ينشأ عن ذلك بالضرورة تغيير لا نهاية له للثروة اللغوية ، الأمر الذي خلق للمبشرين صعوبات جمة ، خصوصاً حيث كان استكراه الأسماء متواصلاً . مثلاً ، خلال السبع سنوات التي أمضاها المبشر دوبريتسهوفر لدى الأبيونيين في الباراغواي ، تعدل اسم الفهد ثلاث مرات ، ولأكثر نفس المصير الكلمات الدالة على التمساح والأشوك وبيع الحيوانات^(٢٣) . وقد يتسع التهيب من ذكر الاسم الذي كان يخص أحد المتوفين ، ليشمل تجنب كل ما كان للمتوفي دور فيه . النعمة الهامة لهذه العملية القسرية هي أن لا تملك الأقوام المعنية تقاليد أو ذكريات تاريخية ، مما يضع أكبر العقبات في طريق البحث عن أصل هذه الأقوام . إنما لدى مجموعة من هذه الأقوام البدائية ترسخت عادات تعويضية من أجل إحياء أسماء المتوفين بعد زمن طويل من الحداد ، وذلك بإطلاقها على الأطفال ، الأمر الذي يعتبر باعثاً للموتى .

إن غرابة تابو الأسماء هذا سوف تتضاءل في نظرنا ، إذا تنبهنا الى أن الاسم بالنسبة للمتوحشين هو جزء أساسي من الشخصية وأحد أملاكها الهامة ، أي أنهم يعطون للكلمات مضموناً مادياً كاملاً . وهذا ما يفعله أطفالنا أيضاً ، كما ذكرت في مكان سابق ، لذلك لا يقتنعون بوجود مجرد تشابه لفظي لا قيمة له ، بل عندما يُسمى شيئاً باسمين متشابهين ، يحكمون بوجود تطابق بين المسميين . كذلك يمكن أن نخمن انطلاقاً من بعض خصوصيات سلوك الراشد المتحضر ، أنه ليس ، كما يظن هو ، بعيداً جداً عن إعطاء أسماء الأشخاص أهمية ودلالة كبيرتين ، واعتبار أن اسمه ملتحم بطريقة خاصة جداً بشخصه . لذا يجد التطبيق النفسي التحليل مبرراته للاشارة الى أهمية الأسماء في النشاط الذهني اللاشعوري^(٢٤) .

بناء عليه ، وكما هو متوقع ، يتصرف عصايبو الكراه تجاه الأسماء مثل

(٢٤) شيكل ، ابراهام .

التوحشين . فهم يدلون «حساسية مرضية» تجاه لفظ وسامع كلمات وأسماء معينة (كما هو الامر لدى العصبيين الآخرين) ، ويشفقون من معاملتهم لاسمهم الخاص عدداً لا بأس به من الكوابح الداخلية الشديدة . مثلاً ، كانت إحدى مريضاتي تتجنب كتابة اسمها ، خوفاً من أن يقع بيد أحدهم ، فيمتلك بذلك جزءاً من شخصيتها . وكانت قد فرضت على نفسها أن «لا تعطي شيئاً من شخصها لـ أحد ، وذلك انطلاقاً من اخلاصها المثنيح الذي كان تحمي به نفسها من مغريات خيالها . في البدء تضمن هذا الحظر الاسم ، ثم توسع ليشمل خط اليد ، لذلك فأنها تخلت أخيراً كلياً عن الكتابة .

بذلك لم يعد مستغرباً بالنسبة لنا ، إذا قيّم المتوحش اسم الميت على أنه قطعة من شخصه وجعل منه موضوعاً للتأبؤ المتعلق بالميت . كذلك يمكن أن نربط بين ذكر اسم الميت وملاسته ، وأن نتوجه من ثم الى المسألة الأشمل ، وهي : لماذا يُفرض على هذه الملازمة تأبؤ قاس بهذا الشكل ؟

أول تفسير يتبادر الى الذهن هذا الصدد هو الرهبة الطبيعية التي تثيرها الجثة والتغيرات الفورية التي تطرأ عليها . الى جانب ذلك يجتث الحزن على الميت مكاناً في الباعث لكل ما يجري بشأن هذا الميت . انما من الواضح أن الرهبة وحدها لا تغطي جميع تفاصيل التعليقات التأبوية ، كما لا يمكن للحزن أبداً أن يفسر لنا ، لماذا يعتبر ذكر الميت اهانة قاسية لأقربائه . وبالعكس ، فالحزن يدعو الى الانشغال بالميت ، وإلى احياء ذكراه لأطول فترة ممكنة . لذلك يجب أن يكون هناك شيء آخر غير الحزن مسؤولاً عن خصوصيات العادات التأبوية التي تهلف بوضوح الى غير ما يهدف اليه الحزن . وتأبؤ الأسماء بالذات يُسر الينا بهذا الدافع غير المعروف بعد ، وإذا لم نقله لنا العادات ، فانا سنتعرف اليه من تصريحات المتوحشين الحادّين أنفسهم .

لا يخفي المتوحشون خشيتهم من حضور وعودة روح المتوفى ؛ وهم يمارسون عدداً من الطقوس لابعادها وطردها^(٤١) . يخيل اليهم أن ذكر اسم الميت هو استدعاء

(٤١) كمثال على هذا الاعتراض ذكر فريزر (المصدر المذكور ، ص ٣٥٣) طوارق الصحراء الكبرى .

له ، سيتبعه حضوره الموري . لذلك فهم تبعاً لذلك يقومون بكل ما من شأنه أن يجنبهم مثل هذا الاستدعاء وهذا الايقاظ للميت ، كأن يتذكروا كي لا تتعرف اليهم روح الميت^(١٣) ، أو يبدلوا اسمه أو اسماءهم . ويشورون صد العريب اللامبالي الذي ، من خلال ذكر اسم الميت ، يثير روحه صد أقربائه . على هذا ، لا مندوحة عن الاستنتاج ، أنهم - حسب تعبير فونت - يعانون الخوف ومن روحه التي أصبحت جنيًا^(١٤)

بهذه الرؤية نكون قد توصلنا الى تأييد رأي فونت ، الذي - كما نوهنا سابقاً ، يرى جوهر التابو في الخوف من الأرواح الشريرة .

ان هذه المقولة القائمة على الافتراض ، أن عضو الاسرة الغالي يصبح لحظة وفاته روحاً شريرة لا ينتظر منها أقرباؤه غير العدوان وعليهم أن يتقوا شهواتها الشريرة بجميع الوسائل ، لغريبة بشكل أن المرء سوف لن يصدقها للوهلة الاولى . لكن جميع الكتاب المعتبرين تقريباً ينسبون هذه النظرة الى البدائين . صرح فيسترمارك في فصل السلوك تجاه المتوفين من كتابه «أصل وتطور المفاهيم الأخلاقية» ، الذي - برأيه - لم يعرف قضية التابو الاهتمام الكافي ، صرح : «عموماً تجعلني مواد البحث أستنتج ، أن الاموات غالباً ماينتظر اليهم على أنهم أعداء^(١٥)» ، وان جيفنز وغرانت ألن يخطئان بزعمهما أنه

(٤٢) لربما كان من الواجب هنا أن نضيف شرطاً : طلقاً ما زال هناك بقايا من جسمه . فريزر ، المصدر المذكور ، ص ٣٧٢ .

(٤٣) في الجزر النيكوباريه ، فريزر ، المصدر المذكور ، ص ٣٨٢ .

(٤٤) فيستر مارك ، المصدر المذكور ، المجلد الثاني ، ص ٤٢٤ . في الحاشية وفي تمة النص مجموعة كاملة من الشواهد المؤيدة لذلك والمعبرة عنه . مثال ذلك : يعتقد الملوريون ، وأن أقرب الأقرباء وأحبهم يفرون طبيعتهم بعد الموت ويصبحون عدوانيين حتى تجاه احبابهم السابقين . ويعتقد زنوج استراليا ، أن كل متوف يكون شريراً لزمان طويل : وكلما كانت القرابة اقرب ، كان الخوف أكبر . ويهيمن على الأسكيمو المركزيين تصور ، بأن الاموات لا يخلدون الى السكينة الا بعد زمن . قبلت يخلقون منهم كأرواح شريرة كثيراً ما تحوم حول القرية لتشر فيها المرض وللوت والبلايا الأخرى (Boas) .

كان يعتقد سابقاً ، بأن شرابية الاموات تتوجه في العادة صد الغرباء فقط ، بينما يتم الاموات بشكل أبوي بحياة وسعادة خلفهم وأنشاء عشيرتهم .

وقد مخض . كلاينبول في كتابه المؤثر "" رواسب الاعتقاد بالأرواح لدى الشعوب المتملنة من أجل عرض العلاقة ما بين الأحياء والاموات . حسب رأيه تجدد هذه العلاقة ذروتها في الاقتناع بأن الاموات يحرون الأحياء اليهم حباً في قتلهم . الموتى يُمتنون ، والهيل العظيم الذي يصور اليوم الموت ، يمثل بأن الموت نفسه ليس سوى ميت . وما كان الحي يشعر بالخلاص من المطاردة ، إلا بعد أن يضع مياهاً بينه وبين الميت . لذلك كان الناس يرغبون بدفن الاموات في جزيرة ، أو على الضفة الأخرى من النهر ؛ ومن هنا جاءت تسميات الحياة والأخرة (س) . فبما بعد لاقت عدائية الاموات بعض التخفيف واقتصرت على الحالات التي أعطي فيها الحق بالنقمة : للقتيل الذي يلاحق كروح شريرة قاتله ، وللذين يموتون في ظلماً عاطفي مثل العرسان . إعا في الاصل ، كما يرى كلاينبول ، كان جميع الاموات هوماً ، جميعهم ينقمون على الأحياء ويتوقون لايدائهم ، لسلبهم الحياة . والجنة هي عموماً أول من ورد مفهوم الروح الشريرة .

يشير الزعم القائل ، إن المتوفين يتحولون بعد الموت الى أرواح شريرة تساؤلأ آخر : ما الذي جعل البدائيين يعززون لامواتهم الغالين هذا التحول بالعواطف تجاههم ؟ لماذا جعلوا منهم أرواحاً شريرة ؟ يظن فستر مارك انه من السهل الاجابة على هذا السؤال "" : وبما أن الموت غالباً ما يعتبر أسوأ مصيبة يمكن ان تصيب الانسان ، فان المرء يعتقد ان الراحلين غير راضين البتة عن مصيرهم . وحسب فهم الشعوب

٤٥ ر . كلاينبول : الأحياء والاموات في الاعتقاد الشعبي والدين والاسطورة ، ١٨٩٨
 (س) Diesseits اللاتية تعني والحياة الدنيا وبالاصل اللغوي وهذه الجهة او الضفة . Jenseits
 اللاتية تعني والاخرة وبالاصل تلك الجهة او الضفة . إلا أن هذا الاستدلال اللغوي لا ينطبق
 تماماً على العربية .

(٤٦) المصدر المذكور ، ص ٤٢٦

الدائمة لا يموت المرء الا بالقتل ، سواء بالعنف أو من خلال السحر ، لذلك ينظر المرء إلى الروح على أنها تنشأ الانتقام وأما قابلة للثأر ؛ ويتوهم أنها تحسد الأحياء وتشوق إلى الاحتكاك بالأقرباء القدامى - لذلك من المفهوم أنها تنصبو إلى إمتانهم عن طريق الأمراض كي تتحد معهم . . .

. . . وثمة تفسير آخر للشرانية التي يعزىها المرء للأرواح ، يكمن في الخوف الغريزي من الروح ، الذي هو بدوره نتيجة الخوف من الموت .
إن دراسة الاضطرابات العصائية النفسية توجه نظرها الى تفسير أكثر شمولاً ، يستوعب تفسير فيستر مارك :

إذا فقدت امرأة زوجها أو ابنة أمها ، فليس نادر الحدوث ان تصاب هذه المرأة أو الابنة بظنون مؤلمة ، نسميها «تبيكات إكراهية» ، تقوم على الشعور بأنها ربما تسببت بعدم حلها أو بإيهاها في موت الشخص المحبوب . ولا يقدر التذكير بالعناية التي لقيها المريض ، ولا الرد الموضوعي على الذنب المزعم ، أن ينهي العذاب الذي يمثل تعبيراً مرضياً للحزن والذي يبدأ تدريجياً مع الزمن . لقد عرفنا الدراسة التحليلية النفسية لمثل هذه الحالات بالبواعث السرية لهذه الآلام . فخبونا أن هذه التبيكات الاكراهية مبررة بشكل ما ، ولهذا السبب فقط تصمد أمام الدحض والاعتراض . هذا لا يعني أن المرأة الحادة قد تسببت حقاً بالموت أو أنها كانت مهملة حقاً ، كما يزعم التبيكات الاكراهية ؛ إنما كان هناك مع ذلك شيء من هذا فيها ، رغبة لا شعورية بالنسبة لها ، رغبة ليست غير راضية بالموت ، كانت ستجلب الموت لو كان لها سلطان عليه . الآن ، بعد موت الشخص المحبوب يتحرك التبيكات ضد هذه الرغبة اللاشعورية . إن هذه العدوانية المتخفية في اللا شعور وراء الحب الرقيق موجودة تقريباً في جميع حالات الارتباط العاطفي الوثيق بشخص معين ، هي الحالة الكلاسيكية ، النموفجية لازدواجية العواطف البشرية .

هذه الازدواجية موجودة في طبيعة البشر ، إلا أن حدتها تختلف من شخص إلى آخر. وهي في الأحوال العادية لا تكون حادة بما يكفي لنشوء التبيكات القسرية المذكورة . أما في الحالات الخاصة ، عندما تبلغ حدتها مستوى معيناً ، فإنها تتبدى في

العلاقة مع أحب الأشخاص بالذات ، تتبدى حيث لا يتوقعها المرء مطلقاً . ويتسم الاستعداد للعصاب الاكراهي ، الذي استخدمناه مراراً للمقارنة في مسألة التابو ، بغزارة تلك الازدواجية العاطفية الأصلية .

نحن نعرف الآن العامل الذي يمكن أن يفسر الشيطانية المزعومة للنفوس المتوفاة حديثاً وضرورة اتقاء عداوتها من خلال التعليقات التابوية . وإذا افترضنا ، أن الحياة العاطفية لدى البدائين ينالها أيضاً مقدار كبير من الازدواجية ، مثلما اظهرت نتائج التحليل النفسي بشأن مرض العصاب الاكراهي ، عندئذ يصبح مفهوماً أن ينشأ لدى البدائين بعد الخسارة المؤلمة للشخص المحبوب رد فعل ضد العدوانية المستترة في لا شعورهم ، رد فعل مشابه لما ظهر لدى المرض العصائين بشكل تبكيات إكراهية . إلا أن هذه العدوانية ، التي في اللا شعور تجد إرضاءها في حادثة الوفاة والتي يسببها بحس صاحبها بالحرج والألم ، تلاقي لدى البدائي مصيراً آخر ؛ إذ تجري مقاومتها بإزاحتها الى موضوعها ، الى الميت نفسه . ونحن نسمي هذه العملية الدفاعية ، التي كثيراً ما تحدث في الحياة النفسية ، سواء العادية أم المرضية ، «اسقاطاً» هنا ينكر قريب المتوفي ، أنه أضمر أية عاطفة عداثية على الإطلاق تجاه المتوفي الحبيب ؛ لكن روح المتوفي تضمر ذلك الآن وتسعى طيلة فترة الحداد لاشعال هذه العدوانية . ويتجلى طابع القصاص والندم لهذا الرد فعل العاطفي برغم الدفاع الناجح عن طريق الاسقاط ، في خوف المرء ، في حرمان الذات ، وفي التقييدات التي يخضع لها والتي يموهها جزئياً بضعة اجراءات وقائية ضد الروح الشريرة . هكذا نجد ثانية ، أن التابو يتمو على ارضية موقف عاطفي ازدواجي . كذلك يصدر تابو الاموات عن التضاد بين الألم الواعي والرضى اللا شعوري تجاه حدث الموت . وإذا كان هذا منشأ نعمة الارواح ، فإنه من البليهي أن يكون أقرب الناس وأحبهم سابقاً إلى المتوفي هم أكثر من يخافه .

هنا أيضاً تسلك التعليقات التابوية مسلكاً انقسامياً مثل الاعراض العصائية . فهي من جهة تعبر - بطابعها كتييدات - عن الحزن ، ولكنها من جهة أخرى تبوح بشكل واضح جداً بما تريد أن تخفيه ، وهو العدوانية تجاه الميت التي تُبرر الان بأنها دفاع مشروع عن النفس . وقد رأينا سابقاً أن قسماً من المحظورات التابوية هو خوف من

المعريات . لذا ، وبما أن الميت أعزل ، مما يغري بإخفاء الرعبات العدوانية عليه ، فإن الخطر قُرض ليقف أمام هذا الإجراء .

بيد أن فستر مارك بحق ، عندما ينكر وجود أي فرق بين الموتى بالعنف والموتى بصورة طبيعية في ذهن المتوحشين . في التكثير اللا شعوري يعد الموت الطبيعي اغتيالاً ايضاً ؛ فالرعبات الشريرة هي التي قتلته (انظر الفصل التالي : الارواحية والسحر وطغيان الأفكار) . ومن يتم بمنشأ وأهمية الأحلام عن موت الأقرباء الأعزاء (الأبوين والأخوة) ، يمكنه ان يتأكد لدى الحالم . لدى الطفل ولدى المتوحش ، من التطابق التام في السلوك تجاه الميت ، الأمر الذي يقوم على الازدواجية العاطفية المذكورة .

فيما سبق نقضنا رأياً لقوئت يقول ، إن جوهر الثابو يقوم على الخوف من الأرواح الشريرة ، في حين أننا وافقنا منذ قليل على أن تابو الأموات يعود الى الخوف من روح المتوفي التي صارت جنياً . يبدو هذا تناقضاً : لكنه لن يصعب علينا حله . نحن قبلنا حقاً بموضوع الأرواح الشريرة ، غير أننا لم نقر بأنها شيء مهماتي وأنها غير قابلة للتحليل من قبل علم النفس . وقد توصلنا إلى حد ما إلى حقيقة الأرواح الشريرة (٥) ، حيث تعرفنا إليها كإسقاطات للمشاعر العدائية التي يكنّوها الأحياء ضد الميتين .

إن المشاعر المتضاربة (العدائية والودية) تجاه المتوفين حديثاً ، التي افترضناها وعللناها جيداً ، تريد أثناء المفاجعة أن تثبت ذاتها معاً ، كخزن وكرضى . إذ ذاك يتحتم أن يحصل تنازع بين الضدين ، وبما أن أحد الضدين ، وهو العدائية ، لا شعوري بكامله أو بقسمه الأكبر ، فلا يمكن أن تكون عصلة التنازع هي حاصل طرح العاطفتين من بعضهما والاستخدام الواعي للعاطفة الفائضة ، على مثال المرء الذي يسمع شخصاً عزيزاً عليه على إسائة . بل إن العملية تتم على الأرجح بأولية نفسية خاصة ، اعتاد المرء في التحليل النفسي أن يطلق عليها عبارة إسقاط . ويتم

(٥) نرى الآن ضرورة تنبيه القارئ الى أننا استغلطنا عبارات الروح الشريرة والجان والشيطنية للذلول ولحد ، حسب ضرورات الترجمة . يستخدم فرويد لتعبيرات التالية (ذات الأصل

الاغريقي) :

Daemon, Daemonentum, daemisch.

الاسقاط بقذف العدائية ، التي لا يعرف المرء عنها شيئاً ولا يريد ان يعرف ، من الاحساس الداخلي الى العالم الخارجي ، بأن تُنزع عن الذات وتلصق بالآخرين . نسا . نحن الأحياء . سرورين . الآن لتخلصا من الميت ؛ لا ، فنحن حزينون عليه ، بل هو ، ياللعنة ، أصبح روحاً شريرة يسرها أن نصاب بمصيبة وتسعى لأن تجلب لنا الموت . والان على الأحياء ان يدفعوا عنهم هذا العدو الشرير ؛ لقد تحرروا من الضيق الداخلي ، لكنهم استبدلوه بكرب من الخارج .

لا يمكن الانكار أن عملية الاسقاط هذه ، التي تجعل من المتوفين اعداء شريرين ، نجد مستندها في العداءات الحقيقية التي يمكن حقاً أن يذكرها المرء من المتوفين ويلومهم عليها . مثلاً ، قساوتهم ، حب التسلط ، الظلم ، وما إلى ذلك مما يكون الخلفيات حتى لأكثر الصلات ودية بين البشر . غير أن الأمور لا تجري بهذه البساطة ، بحيث أن هذا العامل لوحده يجعلنا نهم الخلق الاسقاطي للأرواح الشريرة . لا شك أن إساءات المتوفين تتضمن قسماً من مبررات عدائية الأحياء ، إلا أن هذه الإساءات لن تكون ذات تأثير ، لو لم يقم الأحياء بإعفاء هذه العدائية من عدائيتهم هم أنفسهم ، كما أن وقت الوفاة سيكون بالتأكيد اسوأ مناسبة لأحياء ذكرى المثالب التي يحق للمرء أن يعاتبهم عليها . فلا يمكن ان نستغني عن العدائية اللاشعورية باعتبارها الدافع المحرك حقاً والمعال بانتظام . وقد يبقى هذا التيار العدائي ضد أقرب الأقرباء وأعزهم مستراً طيلة حياتهم ، هذا يعني أنه لا ينكشف للوعي ، لا بصورة مباشرة ولا بصورة غير مباشرة عن طريق أي تكوين بديل . أما عند وفاة الأشخاص المحبوبين المكروهين في ذات الوقت فلا يعود هذا ممكناً ، يصبح النزاع صريحاً . إذ أن الحزن الناشئ عن الود المتصاعد يصبح عندئذ من جهة أقل تحملاً في مواجهة العداء المستتر ، ومن جهة أخرى ليس لهذا الحزن ان يسمح بأن ينجم إذ ذاك عن العداء شعور بالرضى . هكذا يصل الأمر الى كبت العدائية اللاشعورية عن طريق الاسقاط ، إلى إيجاد تلك الطقوس التي تعبر عن الخوف من العقاب بواسطة الأرواح الشريرة ، لكن مع الانقضاء الزمني للحداد يفقد النزاع من حدته ، بحيث أن تابوها لاء الاموات يضعف أو يفرق في النسيان .

أما وقد أوضحنا الأرضية التي غما عليها تابو الأموات الغني بالعبر ، فإننا نود أن ننتهز الفرصة فنتبع الحديث ببعض الملاحظات التي يمكن أن تكون ذات أهمية كبيرة لفهم التابو بصورة عامة .

إن إسقاط العدائية اللاشعورية لدى تابو الأموات على الأرواح الشريرة ليس سوى مثال إفرادي من مجموعة من الوقائع التي يجب أن نعترف لها بأكثر الأثر على تكوين النفسية البدائية . في الحالة التي درستها كانت مهمة الإسقاط-حل تنازع عاطفي . ويستخدم الإسقاط لهذه الغاية في عدد كبير من الحالات النفسية التي تقود إلى العصاب . غير أن الإسقاط لم يُخلق من أجل الدفاع ، بل ينشأ أيضاً حيثما لا توجد نزاعات . وإسقاط أحاسيس داخلية على الخارج هو أولية بدائية تخضع لها على سبيل المثال أيضاً مدركاتنا الحسية ، أي أن لها في الأحوال العادية الدور الأكبر في تكوين عالمنا الخارجي . كذلك يجري ، في شروط غير مثبتة بعد بشكل كاف ، إسقاط الأحاسيس الداخلية لعمليات شعورية وذهنية ، مثلما يجري للمدركات الحسية ، على الخارج ، من أجل تكوين العالم الخارجي ، في حين كان يجب أن تبقى للعالم الداخلي . لعل هذا يرتبط نشوئياً ، بأن وظيفة الانتباه لم تكن بالأصل موجهة نحو العالم الداخلي ، بل للآثار المتدفقة من العالم الخارجي ، ولا تستقبل من الوقائع النفسية الداخلية سوى معلومات عن تطورات اللذة والألم . بالأول ، بعد أن تكونت لغة التفكير المجرد ، من خلال ربط الرواسب الحسية للتصورات الكلامية بوقائع نفسية داخلية ، وتشتغل فقط أصبحت هذه الوقائع تدريجياً قابلة للإدراك . وحتى ذلك الوقت كان البشر البدائيون يكتفون صورة عن العالم الخارجي من خلال إسقاط للمدركات الداخلية على الخارج ، ونحن علينا الآن أن نعكس العملية فنفهم أحاسيسهم الداخلية من خلال الصورة التي تكونت لديهم عن العالم الخارجي .

إن إسقاط الانفعالات الشريرة الخاصة على الأرواح الشريرة كما هو إلا جزء من نظام أصبح وعقيدة البدائين ، وهو ما ستعرف إليه في الدواينة التالية من هذا

الكتاب على أنه «أرواحي» . سيكون علينا بعدئذ أن نتبين السمات النمائية لمثل هذا التكوين النظمي ، مرتكزين في ذلك ثانية على تحليل تلك التكوينات لِنظمية التي تقدمها لنا الأمراض العصبية . الآن لا نريد أن نبوح إلا بأن ما يسمى «الاعتلال الثانوي» لمصومون الحلم هو الخطوة لكل هذه التكوينات النظمية . ولاتنسى أيضاً ، أنه يوجد اعتباراً من مرحلة تكوين النظام اشتقاقان اثنان لكل فعل يقم من قبل الوعي : مُشتق نظامي ، وآخر حقيقي إنما لا شعوري (٧) .

يلاحظ فونت (٨) : « أن «من بين التأثيرات التي تنسبها الاسطورة في كل حذب وصوب إلى الجان ، تتفوق في البدء التأثيرات المشؤومة ، بحيث أن الجان الشريرة أقدم بشكل واضح من الجان الحيرة في معتقدات الشعوب» . على أنه من الممّن جداً ، أن يكون مفهوم الجاني قد اقتبس من الصلة الهامة بالأموات . والازدواجية لكامنة في هذه العلاقة تجلت فيما بعد في مجرى تطور البشرية ، بأن برز من هذا الجذر تكوينان نفسيان متعارضان تماماً : الخوف من الجان والأشباح من جهة ، وتقديس السف من جهة أخرى (٩) . وإن فهم الجان على الدوام على أنها أرواح أشخاص حُلبي الوفاة ، يشهد أفضل شهادة على تأثير الحداد على نشأة الاعتقاد بالجان . إن على الحداد أن ينجز مهمة نفسية محددة تمام التحديد ، وهي أن يخلص من الأموات ذكريات ونوقعات الأحياء . وإذا تم هذا العمل ، فإن الألم يخف ، ويخف معه الحسرة والنعيت وبالتالي الخوف من الجان . بيد أن الأرواح ذاتها ، التي جرى في البدء التخوف منها كجان ، تلاقي الآن مصيراً أفضل ، فيجري تقديسها كسلف واستدعاؤها للعود

(٤٧) إن الاختلافات الاسقاطية لدى البدائيين قرية من التجسيدات ، التي من خلاها يستظهر الشاعر من ذاته الانفعالات الدوافعية المتعارضة والمتصارعة فيه كأفراد مُفردين .

(٤٨) «الاسطورة والدين» . الجزء الثاني ، ص ١٢٩ .

(٤٩) في تحليلات الأشخاص العصبيين الذين يمتنون من خوف الأشباح أو عاتوا في طولهم من ذلك ، لا يصعب غالباً الكشف عن هذه الأشباح بأنها هي الأهل . انظر بهذا الصدد أيضاً اخبارية ب . هيرلين للمعنونة باسم «الأشباح الجنسية» (المشكلات الجنسية ، شباط ١٩٢٠) ، حيث يُلور للوضع حول شخص آخر مُغالب ايروسيا ، لكن الأب كان متولياً .

إذا ألقينا نظرة على علاقة الأحياء بالأموات مع تقلبات الأزمان ، لن نخفى علينا ، أن ازدواجية العلاقة قد تراخت كثيراً ، ويتسنى الآن بسهولة قمع العدائية اللاشعورية تجاه الأموات ، وهي لم تزل موجودة ، دود الحاجة إلى جهد نفسي زائد من أجل ذلك . في السابق كانت الكراهية المشبعة والمودة المؤلة تتصارعان مع بعضهما . أما اليوم فتنبق صلة الرحم مثل الندية مطالبة بأن : « لا تذكر الأموات إلا بالخير ! » (ف) . فقط العصافيون ما يزالون يعكرون الحداد على فقدان أحد أعزائهم بنوبات من التبيكتات الاكراهية التي تعصح في التحليل النفسي عن سرها المائل في الموقف العاطفي الازدواجي القديم . ولا حاجة هنا للتحدث عن الطريق التي سار فيه هذا التغير ، ولا إلى أي حد تقاسم التغير البنيوي والتحسن الحقيقي للصلات العائلية أسباب هذا التغير . إنما يمكن للمرء من خلال هذا المثال أن يتقار إلى الرأي ، بأنه يجب الاعتراف للانفعالات النفسية لدى البدائين عموماً بمقدار أكبر من الازدواجية مما نجده لدى الانسان المتحضر المعاصر . ومع نقصان هذه الازدواجية اختفى أيضاً بالتدريج التابو . اختفت الظاهرة التصالحية لنزاع الازدواجية . أما العصافيون الذين يضطرون لإعادة انتاج هذا الصراع والتابو الناجم عنه ، فيمكن أن نقول عنهم ، أنهم جلبوا معهم إلى الحياة بنية عتيقة كراسب تأسلي (ص) ، يضطرون التعويض عنها - تلبية للمتطلبات الحضارية - لبذل جهد نفسي هائل .

في هذا المجال نذكر المعلومة المشوشة ، بسبب غموضها ، التي قدمها لنا فونت حول المعنى المزدوج لكلمة تابو : مقدس ونجس (انظر أعلاه) . برأيه لم تكن كلمة تابو تعني بالأصل مقدساً ونجساً ، بل تشير إلى ما هو جنسي . لا يجوز له ؛ بذلك كانت العبارة تبرز سمة هامة يشترك فيها المفهومان المتطرفان (مقدس ونجس) ؛ إلا أن هذه المشاركة التبقية [في عدم اللمس - المترجم] تثبت ، أنه وحد في الأصل تطابق بين المجالين القدسي والنجس ، وأنه فيما بعد حدث الافتراق .

(ف) وردت باللاتينية . De mortuis et nist bene .

(ص) التأسل atavism هو العودة إلى صفات الأجداد

على التقيض من ذلك نستنبط من عرصنا دون جهد يذكر ، أن كلمة تابو تتضمن منذ أول البدء المعنى المزدوج المذكور ، وأنها تقدم عرص الإشارة إلى ازدواجية معينة وإلى كل ما يقوم على أرضية هذه الازدواجية . وتابو هو نفسه عبارة ازدواجية ، ونحن نرى بشكل متأخر ، أن المرء كان يمكن أن يحزر من مجرد المعنى اللغوي لهذه الكلمة ، ما تكشف حصيلة بحث مستفيض ، بأن الخطر التابوي يعتبر نتيجة الازدواجية العاطفية . لقد علمتنا دراسة أقدم اللغات ، أنه وجد في القدم الكثير من هذه الكلمات التي كانت تحتوي أضداداً في داخلها والتي كانت بمعنى ما - وإن لم يكن تماماً بنفس المعنى - مثل كلمة تابو ازدواجية (٥٠) . فيما بعد خدمت التعديلات اللفظية الطبيعة للكلمة الأصلية المتضادة في المعنى في إعطاءه كل من الضدين المتحدّين هنا تعبيراً لغوياً منفصلاً .

غير أن كلمة تابو لاقت مصيراً آخر . فمع تراجع أهمية الازدواجية التي تعبر عنها هذه الكلمة ، اختفت هي نفسها ، أولتقل ، اختفت الكلمات المقابلة لها ، من الثروة اللغوية . وأنا أأمل أن أبين في مكان لاحق رجحان أن تحولاً تاريخياً ملموساً يتخفى وراء هذا المصير لمفهوم التابو ، وأن هذه الكلمة ارتبطت منذ البدء بصلات بشرية محددة تماماً اتسمت بازدواجية عاطفية كبيرة ، وأنها فيما بعد انطلائاً من هذا امتدت إلى صلات أخرى مشاكلة .

وإذا لم تكن خطئين ، فإن هذا الفهم يلقي ضوءاً على طبيعة ومنشأ الضمير . فيمكن للمرء ، دون توسيع للمفاهيم ، التحدث عن وجدان تابوي وعن شعور بالذنب تابوي عند انتهاك التابو . والوجدان التابوي هو على الأرجح أقدم شكل نلتقي فيه بظاهرة الضمير . إذ ، ما معنى «ضمير» ؟ حسب منطق اللغة ينتمي الضمير إلى

(٥٠) انظر محاضرتي عن «المعنى المضاد في الكلمات العتيقة» لابل . في «الكتاب السنوي للابحات النفسية التحليلية والنفسية المرصية» ، المجلد الثاني ، ١٩١٠ (الأعمال الكاملة ، المجلد الثامن) .

أكثر ما يعرفه المرء يقيناً (ق) . وفي العديد من اللغات لا تفرق عبارة الضمير كثيراً عن عبارة الوعي .

الضمير هو الإدراك الداخلي لخلجات رغبوية مستتكة متواجدة فينا ؛ إنما يكون التشديد على أن هذا الاستنكار لا يحتاج إلى أي مستند ، على أنه متيقن من ذاته . والأمر يكون أكثر وضوحاً لدى الشعور بالذنب ، لدى إدراك الحكم الداخلي على مثل هذه الأفعال التي من خلالها لبينا انفعالات رغبوية معينة . يبدو أن لا لزوم للتعليل هنا ؛ فكل من يملك ضميراً يجب أن يحس في نفسه حقانية هذا الحكم ، أن يحس بالتأنيب على الأفعال المقترفة . على أن سلوك المتوحشين تجاه التابو يشير إلى هذا الطابع إياه . فالتابو أمر ضميري ، وانتهاكه يبعث على نشوء شعور رهيب بالذنب . وهذا الشعور بالذنب بدنيي بقدر ما هو مجهول المصدر^(٥١) .

إذن ، غالباً ما ينشأ الضمير أيضاً على أرضية من الازدواجية العاطفية ، عن صلات إنسانية معينة تمام التعيين تلتصق بها هذه الازدواجية ، وتحت ظروف مناسبة للتأنيب وللعصا بالاكراهي ، حيث أن أحد جانبي التضاد يكون لا شعورياً ويقى مكتوباً من قبل الجانب الآخر السائد بصورة قسرية . تتفق مع هذا الاستنتاج أشياء مختلفة مما تعلمناه من تحليل العصا : أولاً ، يبرز في طبع العصا ملامح الوجدانية المعذبة باعتبارها ظاهرة رد فعل ضد الأغراء القابض في اللا شعور ، ولدى تصاعد حالة المرض تنمو من الداخل أعلى درجات الشعور بالذنب . وبالفعل يستطيع المرء أن

(ق) هذا يطبق على اللغة الألمانية حيث يلتقي ضمير *Gewissen* ومؤكده أو يقيني *gewiss* في أصل واحد . أما في اللغة العربية فنجد أن عبارة ضمير تضمن في معناها الغموض ، بينا الوجدان يعني لغوياً : إصابة المطلوب والظفر به بعد ذهابه . هذا يعني أن عبارة ضمير مناقضة بينا عبارة وجدان موافقة للعبارة الألمانية المذكورة هنا . وبالنسبة ، فقد استخدمت عبارتي الضمير والوجدان لنفس المدلول .

(٥١) يتفق مع ذلك أن الشعور بالذنب التابوي لا يخف بتاتاً ، إذا حدث الانتهاك عن جهالة (انظر الأمثلة أعلاه) ، وإن تحطى أوديب في الميثولوجيا الإغريقية لم يلقه أن أوديب اقترف خطيئته دون ، بل ضد علمه وارادته .

يتجرأ على القول : إذا كنا لا نستطيع أن نفر مصدر الشعور بالذنب من خلال مرضى
الأكراه ، فليس لنا أمل في أن نعرف هذا المصدر . لقد أفلح إنجاز هذه المهمة في حالة
المرد العصابي المفرد ؛ ونحن نجد الجرأة على استخراج حل مشابه بالنسبة للشعوب .
ثانياً ، يجب أن يشير انتباهنا ، أن الشعور بالذنب يملك الكثير من طبيعة
الخوف ؛ فيمكن أن يوصف دون تردد بـ «خوف الضمير» . إلا أن الخوف يدل على
منابع لا شعورية ؛ وقد تعلمنا من علم نفس العصائير ، أنه عندما تخضع انفعالات
الرغبة للكبت ، فإن ليبدو هذه الانفعالات يتقلب إلى خوف . بهذا الخصوص نود أن
نذكر ، أن لدى الشعور بالذنب أيضاً ثمة شيئاً مجهولاً شعورياً ، بالتحديد
مبررات الاستنكار . ويتفق مع هذا المجهول طابع الخوف في الشعور بالذنب .
إذا كان التابو غالباً ما يتجلى في محظورات ، فثمة اعتبار جدير بالتمكبر يقول
لنا : من البديهي تماماً ولا يحتاج إلى مزيد من الإثبات عن طريق القياس بالعصاب ،
أن يقوم التابو على تدفق شهواني إيجابي . ذلك ، لأن الشيء الذي لا يشتبه المرء
فعله ، لا يحتاج إلى أن يحظره ؛ وفي كل الأحوال ، فإن ما يجري حظره بصورة
مشددة ، يكون حتماً موضوع اشتها . فإذا طبقنا هذه القاعدة المعقولة على بدائينا ،
نستنتج ، أن من أقوى المغريات عندهم قتل ملوكهم وكهانهم وممارسة سفاح القربى
والإساءة إلى أمواتهم وما إلى ذلك . هذا طبعاً صعب الاحتمال ؛ لكننا سوف نشير
أعنف معارضة لو طبقنا القاعدة المذكورة على الحالات التي نعتقد فيها نحن أن صوت
الضمير قد تناهى إلينا على أوصح ما يكون . عندئذ سوف نؤكد بكل ثقة ، أننا
لا نحس بأدنى إغراء بانتهاك أي من هذه التعاليم ، مثلاً وصية : لا تقتل ، وأنها
لا نحس تجاه انتهاك ذلك إلا بالاشمئزاز .

وإذا أعطى المرء لشهادة ضميرنا القيمة التي تدعيها ، فإن الحظر يصبح عندئذ
من جهة لا لزوم له - التابو والحظر الأخلاقي سواء بسواء - ، ومن جهة أخرى تبقى
حقيقة الضمير غامضة وتزول الصلات بين الضمير والتابو والعصاب ؛ بذلك نعود إلى
حالة الفهم التي نحن فيها في الوقت الحاضر ، طالما أننا لا نطبق وجهات النظر التحليل
نفسية على المسألة .

لكن ، إذا أخذنا بعين الاعتبار الوقائع المكتشفة بالتحليل النفسي - لأحلام الأصحاء - ، وهي أن إغراء قتل الآخرين لدينا نحن أيضاً أقوى وأوفر مما نظن ، وأن تأثيرات نفسية تصدر عن هذا الإغراء ، حتى عندما لا تظهر لوعينا ، ثم إذا تعرفنا في التعليمات الاكراهية لدى بعض العصبيين إلى التحصينات والعقوبات الذاتية في مواجهة الحافز المتصاعد للقتل ، عندئذ سوف نعود إلى القاعدة التي وضعناها سابقاً ونشتمنها من جديد : حيثما يتواجد خطر ، يجب أن يكون وراءه اشتها . وسوف نسلم بأن هذا الاشتها للقتل ، موجود حقاً في اللاشعور ، وأن التابو مثل الحظر الأخلاقي من الناحية النفسانية ليس بأي شكل أمراً لا لزوم له ، بل إنه معطل ومبرر بالموقف الازدواجي ضد حافز القتل .

وتسمح إحدى سمات العلاقة الازدواجية ، التي كثيراً ما يجري إيرادها على أنها أساسية ، هذه السمة تسمح برؤية ارتباطات وإمكانات تفسير أخرى . إن الأحداث النفسية في اللاشعور ليست بأي حال مماثلة لتلك التي نعرفها في نفسيتنا الواعية ، بل تتمتع ببعض الحريات المعتبرة التي تفتقدها النفسية الواعية . ولا ينشأ الحافز اللاشعوري بالضرورة حيثما نجد تعبيره ، بل يمكنه أن يصدر عن موطن مغاير تماماً ، ربما استند في الأصل إلى أشخاص وعلاقات أخرى ووصل من خلالها الأولية انزياح إلى حيث يثير انتباهنا . كذلك يمكن له أن يعبر ، بفضل عدم قابلية الأحداث اللاشعورية للتخطيط والتصحيح ، من أزمان مبكرة جداً كان يناسبها إلى أزمان وعلاقات متأخرة ، تظهر فيها تعبيراته لا بد غريبة . . كل هذا ليس سوى تنويعات ، إلا أن العرض الوافي لها سوف يبين ، كم يمكن أن تكون مهمة لفهم التطور الحضاري .

في ختام هذه الشروحات لا نود أن نصيغ ملاحظة مهمة لأبحاث لاحقة . . فحتى لو أننا تمسكنا بمنازل في الجوهر بين الحظر التابوي والحظر الأخلاقي ، فلننا مع ذلك لا نريد إنكار أنه يجب أن يكون هناك اختراق نفسي بين الاثنين . يكفي التفسير في علاقات الازدواجية الأساسية ليكون السبب في أن لا يعود الحظر يظهر بشكل تابو . في نظرنا التحليلية لظواهر التابو تركنا أنفسنا حتى الآن تقودنا التطبيقات المبرهنة مع العصاب الاكراهي . لكن التابو ليس عصبياً ، إنما هو تكوين اجتماعي ،

لذلك تقع على عاتقنا مهمة أن نبين أيضاً ، أين يجب أن نبحث عن الفرق المبدي بين العصاب وتخلق حضاري مثل التابو .

أود هنا ثانية أن أتخذ من واقعة إفرادية منطلقاً للبحث . يتخوف البدائيون عند انتهاك التابو من العقاب الذي غالباً ما يكون مرضاً شديداً أو الموت . هذا العقاب يتهدد به كل من جلب لنفسه خطيئة الانتهاك . أما في حالة العصاب الكراهي فالأمر مختلف . إذ عندما يقترب المريض فعلاً محظوراً ، فإنه لا ينجش على نفسه من العقاب ، بل على شخص آخر ، وهذا الشخص يبقى غالباً غير معروف ، إنما يسهل التعرف عليه من خلال التحليل النفسي ، فيتبين أنه واحد من أقرب وأحب الأشخاص إلى المريض . إذن يسلك العصابي هنا مسلك الغيري ، بينما يسلك البدائي مسلك الأثافي . وعندما لا يجري بصورة عفوية الانتقام لانتهاك التابو من المي ، عندئذ فقط يستيق لدى المتوحشين شعور جماعي بأنهم جميعاً مهددون بسبب المعلة الأثمة ، فيسرعون إلى تنفيذ العقوبة بأيديهم . وإنه ليسهل علينا أن نفسر لانفسنا أولية هذا التضامن . فالخوف من المثال المعدي ، من إغراء التقليد ، أي من قدرة التابو على العدوى ، يلعب دوراً هنا . إذ لو استطاع أحدهم أن يلبى شهوته المكتوبة ، فمن المحتم أن تنتج في نفوس جميع أفراد المجتمع نفس الرغبة ، ومن أجل السيطرة على هذا الاغراء ، يجب حرمان هذا المحسود أصلاً من ثمار مغامرته . وليس نادراً ، بحجة التكفير عن الذنب ، أن تقدم العقوبة لمنفذها فرصة لأن يقتربوا هم أنفسهم أيضاً نفس الفعل الأثمة . هذا ، في الحقيقة ، واحد من أسس النظام الجزائي الشرطي ، ويفترض بالتأكيد وجود تماثل في الانفعالات المحظورة بين المجرم والمجتمع المنتقم .

هنا يصادق التحليل النفسي على ما تعود للتدينون قوله : إننا جميعاً خاطئون أشرار . والآن ، كيف يمكن أن نفسر الحس النبيل ، غير المتوقع ، في العصاب ، الذي لا ينجش شيئاً على نفسه ويغشى كل شيء على الشخص المحبوب ؟ تشير الدراسة التحليلية إلى أن هذا الحس النبيل ليس أصيلاً . في الأصل ، في بداية المرض كان التهديد بالعقاب موجهاً - كما لدى المتوحشين - إلى الشخص ذاته ، في كل الأحوال كان المريض يخلف على حياته الخاصة ، فيما بعد وليس قبلاً ، انزاح خوف الموت على

شخص آخر محبوب . الحدث معقد بعض الشيء ، غير أننا في التحليل النفسي نحيط به كاملاً . فالخطر يتكون أصولياً على أساس انفعال شرير - تمنى الموت - تجاه شخص محبوب . هذا الانفعال يجري كته بواسطة الخطر ، وقرنه بعمل معين صد الشخص المحبوب يُندب له عن طريق الازاحة شخص معاد ، وتهديد من ينفذ هذا الفعل بعقوبة الموت . ولا تقف العملية عند هذا ، فالتمني الأصلي للموت تجاه الشخص المحبوب يحل محله من ثم الخوف عليه من الموت . بناء عليه ، إذا ظهر العصاب غيرياً ودوداً بهذا الشكل ، فإنه يعوّض بذلك ، ليس إلا ، عن الموقف المعاكس الذي يقوم عليه العصاب ، وهو موقف أنانية وحشية . وإذا أسمينا الانفعالات العاطفية ، التي تتصف بأنها تبالي بالآخرين ولا تتخذ منهم موضوعاً جنسياً ، إذ أسميناها اجتماعية ، فإننا يمكن أن نميز في تراجع هذه العناصر الاجتماعية ملمحاً أساسياً للعصاب جرى إخفاؤه فيما بعد من خلال التعويض المفرط .

ودون أن نتوقف عند نشوء هذه الانفعالات الاجتماعية وصلتها بالدوافع الأساسية الأخرى لدى الانسان ، نود عبر مثال آخر أن نستعرض الطابع الرئيسي الثاني للعصاب . إن للتأبى في تجلّيه أعظم الشبه بخوف اللمس لدى العصائبي ، *délire de toucher* (ر) . على أن الأمر يدور لدى هذا العصاب بشكل دائم حول حظر اللمس الجنسي . وقد بينّ التحليل النفسي بصورة عامة ، أن قوى الدافع التي يجري في العصاب حرقها وإزاحتها ، ذات مصدر جنسي . أما لدى التأبى ، فمن الواضح أن اللمس المحظور لا يحظى بأهمية جنسية فحسب ، بل الأرجح بأهمية أعم تتضمن الهجوم والتحكم وفرض الذات . وإذا كان محظوراً على المرء أن يلمس بنفسه زعيم القبيلة أو أي شيء يخصه ، فالمقصود بذلك وضع عقبة أمام نفس الحافز الذي يجري التعبير عنه في مرات أخرى بالحراسة المشبوهة للزعيم ، بل وبالتكثير الجسدي به قبل التنصيب (انظر اصلاحه) . بذلك فإن غلبة العنصر الجنسي من الدافع على العنصر الاجتماعي هو سمة العصاب . على أن الدوافع الاجتماعية نفسها تنشأ من التواء مكونات أنانية وشهوانية في وحدات خاصة .

(ر) هكذا في الأصل ، وترجمته عن الفرنسية : خوف اللمس .

من خلال واحد من الأمثلة التي تقارن التابو بالعصاب الاكراهي يمكن أن يستشف المرء ، ما هي علاقة فرادى أشكال العصاب بالتكوينات الحضارية ، وما الذي يجعل دراسة سيكولوجيا العصاب مهمة لفهم التطور الحضاري .

من جهة تبدي العصابات تطابقات ملفنة وعميقة مع التناجات الاجتماعية العظيمة في مجالات الفن والدين والفلسفة ، ومن جهة أخرى تظهر مثل تشويحات لهذه التناجات . وربما وجد المرء جرعة على القول ، إن المستيريا هي صورة مشوهة عن الابداع الفني ، والعصاب الاكراهي صورة مشوهة عن الدين ، والهوس الهذائي صورة مشوهة عن النظام الفلسفي . يعود هذا الانحراف في التحليل الأخير إلى أن العصابات تكوينات لا اجتماعية ، إذ تسعى بوسائل فردية إلى إنجاز ما نشأ في المجتمع عبر العمل الجماعي . ويتبين للمرء لدى التحليل الدوافعي للعصابات ، أن القوى الدوافعية ذات المنشأ الجنسي تمارس تأثيراً حاسماً فيها ، في حين أن التكوينات الحضارية للمقابلة لهذه العصابات تقوم على دوافع اجتماعية ، وهذه تأتت عن اتحاد المنصرين الأنثوي والشهواني . فالحلجة الجنسية ليست قادرة على جمع البشر مثلما تفعل متطلبات البقاء ، الاشباع الجنسي هو أولاً قضية الفرد الشخصية .

نشوقاً تنأى الطبيعة اللا اجتماعية للعصاب عن نزعتها البدئية في أن تهرب من الواقع غير المشبع إلى عالم خيالي أكثر لذة . وفي هذا العالم الواقعي الذي يتجنبه العصابي ، يسيطر مجتمع البشر والمؤسسات التي أوجدوها سوية ؛ والنكوص عن هذا الواقع هو في ذات الوقت خروج عن الجماعة البشرية .



المقالة الثالثة

الأرواحية والسحر وطغيان الأفكار

- ١ -

من النواقص المحتومة في الأعمال التي تبغي تطبيق وجهات نظر التحليل النفسي على مواضيع العلوم الانسانية ، أنها تضطر لأن تقدم للقارئ القليل من كليهما . لذلك فإن هذه الأعمال تتخذ طابع الإيماءات ، فتقدم للاخصائي مقترحات ، عليه في عمله أن يأخذها بعين الاعتبار . وهذا النقص يلزمه المرء على أشده في المقالة التي تبغي معالجة ذلك المجال الهائل الذي يسمى أرواحية^(١) .

الأرواحية - في المعنى الضيق للكلمة - هي علم التصورات الروحية ، وفي المعنى الواسع علم الكائنات الروحية عامة . ويميز المرء أيضاً الاحيائية ، وهي علم حياتية الطبيعة التي تبدلنا غيرحية ، ويدخل في هذا الاطار تقديس الحيوانات وعبادة الأجداد . ويبدو أن اسم الأرواحية ، الذي كان يطلق سابقاً على نظام فلسفي معين ، قد نال أهميته الحاضرة بفضل إ . ب . تايلور^(٢) .

إن ما بحث على وضع هذه الأسماء هو الاطلاع على فهم الشعوب البدائية المعروفة من قبلنا ، سواء الشعوب التاريخية أم التي ما تزال تعيش الآن ، على فهمها المستغرب للطبيعة والعالم . فهي ترى العالم مسكوناً بما لا يحصى من الكائنات الروحية التي

(١) ان التكثيف المطلوب للبناء استوجب التنازل عن التوسع في ذكر المراجع . وبدلاً من ذلك أشير إلى الأعمال المعروفة لهربرت سبنر وج . غ . فريزر وإ . لانغ وإ . ب . تايلور وف . فونت . من هذه الأعمال تتحدث جميع اللقولات عن الأرواحية والسحر . ولا يمكن لاستطلاعية المؤلف أن تظهر إلا من خلال انتقاء المواد والآراء .

(2) E. B Tylor, Primitive Culture, 1. Bd., p. 425, 4. Anfl., 1903.

تصغر الخبر أو الشر . وتنسب إلى هذه الأرواح والحان التسبب في حوادث الطبيعة ، ولا تعتبر الحيوانات والنباتات فحسب . بل أيضاً الأشياء غير الحية في العالم مسكونة بها . والناحية الثالثة ، وربما الأهم ، في «فلسفة الطبيعة» البدائية هذه تبدولنا أقل من ذلك لفتاً للنظر ، لأننا أنفسنا ما نزال غير معيدين بعداً كافياً عنها ، في حين أننا مؤمنون بشكل محدود جداً ونفسر الآن حوادث الطبيعة بقوة فيزيائية غير مشخصة . إذ يعتقد البدائيون أيضاً بـ «روحنة» (آ) الفرد البشري . فالكائنات البشرية تحتوي أرواحاً ، وهذه الأرواح يمكن أن تفارق مسكنها وتنقل إلى بشر آخرين ، وهي مصدر النشاطات الروحية وإلى درجة معينة مستقلة عن «الأجساد» . في الأصل كان المرء يتصور الأرواح مشابهة جداً للأفراد ، إنما في مجرى التطور الطويل خلعت الأرواح عن نفسها السمات المادية وأصبحت على درجة عالية من «الروحانية» .

يميل أغلب المؤلفين إلى أن التسليم بأن هذه التصورات الروحية هي النواة الأصلية للنظام الأرواحي ، وإن الروح عند هؤلاء البدائيين تعني فقط النفس (ب) التي صارت طليقة ، كما أن أنفس الحيوانات والنباتات والأشياء جرى تصورهما بالقبيل إلى الأنفس البشرية .

كيف توصل البشر البدائيون إلى تلك النظرة الثنائية الغريبة التي يقوم عليها هذا النظام الأرواحي ؟ يقال : من خلال مراقبة ظواهر النوم (مع الحلم) والموت الذي يشبه كثيراً ، ومن خلال السعي لتفسير هذه الحالات التي تهتم كل فرد . ويبدو أن مشكلة الموت كانت هي ، قبل أي شيء ، منطلق التنظير . فبالنسبة للبدائيين كان استمرار الحياة - الخلود - هو الشيء البديهي . أما تصور الموت فجاء بعدئذ ولم يتم

ف . فونت ، الأسطورة والعقيدة ، للمجلد الثاني ، ص ١٧٣ ، ١٩٠٦ .

(آ) لي : إسكانه بالروح .

(ب) اضطربنا هنا إلى استعمال «النفس» بمعنى الروح الساكنة في الجسد لتفريقها عن الروح الطليقة .

وذلك من أجل فهم هذه الفكرة ، لأن الألمانية تفرق بين الروحين : Seele (نفس) ، Geist (روح) .

تقبله الا بتردد ، بل إنه حتى بالنسبة لنا ما زال خالي المضمون وصعب الاستيعاب .
وقد جرت نقاشات حامية حول النصيب الذي يمكن أن يكون للمشاهدات والخبرات
الأخرى في تكوين التعاليم الأرواحية الأساسية ، وبالتحديد صور الأحلام والظل
ومنعكسات المرآة ، لكنها لم تصل الى نتيجة^(٣) .

إذا كان البدائي يستجيب للظواهر التي تستدعيه الى التفكير بتكوين تصورات
روحية ومن ثم يسحب هذه التصورات على مواضيع العالم الخارجي ، فان مسلكه في
ذلك يعتبر طبيعياً ، خالياً من أي لغز . واستناداً الى ظهور التصورات الأرواحية
المذكورة بشكل متطابق لدى مختلف الشعوب وفي كل الأزمان ، عبر فونت عن أن هذه
التصورات هي التاج النفسي الضروري للوعي المكوّن للأسطورة ، وأن الأرواحية
البدائية تعتبر التعبير المكري عن حالة البداءة البشرية ، حسباً أمكن لنا أن نتعرف الى
هذه الحالة^(٤) . وكان هيوم قد قدم في مؤلفه «التاريخ الطبيعي للدين» تبريراً لحياء
الجماليات ، حيث كتب يقول : «ثمة نزعة عامة لدى الجنس البشري لأن يتصور جميع
الكائنات على شاكلته ، وأن ينقل الى كل موضوع تلك الخصائص التي يعرف بها البشر
بصورة مشتركة والتي يعونها بشكل حميمي»^(٥) .

الأرواحية نمط تفكير ، فهي لا تقدم تفسيراً لظاهرة مفردة فحسب ، بل تسمح
بفهم كامل العالم من رابطة وحيدة ، من منظور واحد . لقد قدمت البشرية في مجرى
الأزمنة ، اذا أردنا أن نأخذ برأي المؤلفين ، ثلاثة أنماط تفكير ، ثلاث عقائد عظمى :
الأرواحي (الميثولوجي) والديني والعلمي . من بين هذه الأنماط الثلاثة يبدو أول نمط

(٣) انظر بالأضالة الى فونت وسبسر مقالات الانسكلوبيديا بريتانكا ، ١٩١١ Animism, Mythology
وفيهما .

(٤) المصدر المذكور ، ص ١٥٤ .

(٥) لدى تايلور ، الحضارة البدائية ، للجلد الأول ، ص ٤٧٧ . (الاستشهاد بالانكليزية .. ملاحظة من
المترجم) .

ابتدعه البشر ، وهو الأرواحي ، على أنه أكثرها اتساقاً واستيفاءً ، إذ أنه يفسر جوهر العالم بصورة تامة .

والحال ، إن هذه النظرة الى العالم ، الأولى لدى البشرية ، هي نظرية نفسانية . وإنه ليخرج عن غايتها هنا أن نبين ، أنه ما زال هناك الكثير من هذه النظرة في حياتنا الحاضرة ، إما ممسوخاً بشكل خرافات أو حياً كأساس لكلامنا واعتقادنا وتفلسفنا .

وثمة عودة الى التسلسل المراحل للنظرات الثلاث الى العالم ، عندما يقال ، إن الأرواحية بالذات ليست ديناً ، إنما تتضمن المقدمات التي بنيت عليها الأديان . كما انه ملفت للنظر ، أن الأسطورة تقوم على مقدمات أرواحية ، الا أن حيثيات الصلة بين الأسطورة والأرواحية تبدو غامضة في نقاط اساسية .

- ٢ -

سيواجه بحثنا التحليل - نفسي الى مجال آخر - لا يجوز للمرء أن يظن ، أن البشر اندفعوا الى خلق نظامهم الكوني الأول لمجرد الشغف الجزافي بالمعرفة . فلا بد أن للحاجة العملية للتحكم بالعالم نصيب من هذه الجهود . لذلك لا نستغرب عندما نعلم ، أنه يترافق يداً بيد مع النظام الأرواحي إرشاد بين كيف على المرء أن يسلك ليسود على البشر والحيوانات والأشياء ، أو بالأحرى على أرواحهم . هذا الإرشاد المعروف تحت اسم «الشعوذة والسحر» يريد رايناخ^(٦) أن يطلق عليه «استراتيجية الأرواحية» ، وأنا شخصياً أفضّل مع هوبرت وماوس تشبيهه «بالتكنيك»^(٧) .

هل يمكن للمرء أن يفرق بين السحر والشعوذة كمفاهيم ؟ - ممكن ، إذا أراد المرء مع بعض التعسف أن يتجاوز تقلبات استخدام اللغة . عندئذ تكون الشعوذة في

(6) Cultes, Mythes et Religions, T II, Introduction. p xv, 1909

(7) Année sociologique, vii Bd, 1904

جوهرها هي فن التأثير على الأرواح ، من خلال معاملتها كالبشر في نفس الظروف ، أي عن طريق تهدئتها ، استرضائها ، استئثارها ، تحويرها ، سلبها قوتها ، اخضاعها لارادة المرء ، أي بنفس الوسائل التي وجدها المرء فعالة مع البشر الأحياء . أما السحر فهو شيء آخر ، إذ لا يلتفت في الأساس الى الأرواح ، يستخدم وسائله الخاصة ، لا الطرائق النفسانية المبثثة . ويمكن أن نستدل ببساطة ، أن السحر هو الجزء الأكثر أصالة وأهمية في التنكيك الأرواحي ، إذ تتواجد بين الوسائل التي يجب أن تعامل بها الأرواح أيضاً وسائل سحرية^(٨) . كذلك يستخدم السحر ، كما يدلونا ، في الحالات التي تجري فيها رוחنة الطبيعة .

على السحر أن يخدم شتى الغايات ، اخضاع الحوادث الطبيعية للارادة البشرية ، وحماية الفرد من الأعداء والأخطار ومنحه القوة للاحاق الضرر بأعدائه . الا أن المبادئ التي يقوم عليها الفعل السحري ، أو بالأحرى مبدأ السحر ملفت للنظر لدرجة أن جميع المؤلفون أدركوه . وإذا غرض المرء النظر عن حكم القيمة المرفق بالسحر ، يمكن للمرء أن يعبر عنه بأشد الاختصار بكلمات إ.ب. تايلور : «مغالطة بين الارتباط الذهني والارتباط الواقعي» (ج) .

من أكثر الطرق السحرية انتشاراً للاضرار بالعدو أن يصنع المرء لنفسه صورة عن هذا العدو من أية مادة كانت . ليس المعول عليه هنا هو التشابه بين الصورة وصاحبها ، بل يمكن للمرء أن «يسمي» أي شيء أنه صورة للعدو المقصود . وما يفعله المرء بعدئذ بهذه الصورة ، يصيب أيضاً الأصل البغيض . ونفس المكان الذي يناله الأذى من جسم الصورة ، يصيب المرض في جسم الأصل . وبدلاً من استخدام هذا التنكيك السحري في خدمة العداوة الشخصية ، يمكن استخدامه أيضاً في خدمة التدين

(٨) عندما يطرد المرء روحاً شريرة بالصياح والصخب ، فانه يقوم بشعيرة بحتة ؛ وعندما يرغمها على ذلك يحمل اسمها ، فانه يستخدم عندئذ السحر ضدها .

(ج) الاستشهاد بالانكليزية :

«mistaking an ideal connexion for a real one».

وتقديم المساعدة للآلهة ضد الشياطين . يقول فرير^{١٠} : « في كل ليل ، عندما يهبط إله الشمس رع (في مصر القديمة) إلى موطنه في العرب المتوهج ، عليه أن يجتاز قتالاً عنيفاً ضد زمرة من الشياطين الذين يعمرون عليه بقيادة العدو اللدود أبيبي . يستمر الصراع طوال الليل . وعالماً ما تكون قوى الظلمة قوية لدرجة تكفي لأن ترسل في عز النهار عيوماً سوداء تعطي السماء الزرقاء ، مما يصعب من قوة الإله رع ويحجب بوره . فككت ، من أجل مساعدة الإله ، تجري في معبد طيبة يومياً الشعيرة التالية : تُصنع للعدو أبيبي صورة من الشمع في هيئة تمساح قبيح أو حية طويلة مطوقة ، ويكتب عليها بالحرير الأحمر اسم الشيطان . ثم يلف هذا التمثال بعلاف من البردي ، موشح برسمة مشابهة ، ويجزم بشعر أسود . ويقوم الكاهن بالصبغ عليه وضربه بسكين حجرية والقائه على الأرض . بعدئذ يرفسه بقدمه اليسرى ويجرقه أحياناً في نار تتغذى بنباتات معينة . ويعد أن يقضي على أبيبي بهذه الطريقة ، يحدث الشيء نفسه بجميع الشياطين من أتباعه . ولا تجري هذه الشعيرة ، التي يجب أن تترافق بأقوال معينة ، صباحاً وظهراً ومساءً فحسب ، بل أيضاً في كل وقت يبر هذه المواعيد تهب فيه عاصفة أو يظل مطر غزير أو تمحجب غيوم سوداء قرص الشمس في السماء . هذا التأديب الجسدي الذي لاقته صورهم ، يحس به الأعداء الأشرار ، وكأنه يصيبهم ، هم أنفسهم ، فيهربون ويتنصر إله الشمس من جديد^{١١} .

من الفيض الذي لا يحصى من الممارسات السحرية المشابهة في تعليلها لما سبق ، أود أن أبرز اثنتين لعبتا لدنى الشغوب البدائية على الدوام دوراً كبيراً وبقينا قائمتين جزئياً في أساطير وعبادات مراحل حضارية أعلى ، وهما بالتحديد طريقتا سحر المطر وسحر الخصوبة . يجري استئزال المطر سحرياً عن طريق المحاكاة ، وربما أيضاً بتقليد الغيوم التي تصنعه أو بتقليد العاصفة المطرية . يبدو الأمر ، وكأن المرء كان يريد أن يلعب

(٩) الفن السحري ، القسم الثاني ، ص ٦٧ .

(١٠) ان الحظر التوراتي لتصوير أي شيء حي ليس صادراً بالتأكيد عن رفض مبني للفنون التشكيلية ، بل يقصد به انتزاع أداة من السحر الذي يرفضه الدين العبري . فرير ، المصدر المذكور ، ص

٨٧ ، الحاشية .

«لعبة المطر» . على سبيل المثال كان الأينوون اليابان يصطنعون المطر بأن يقوم قسم منهم بصب الماء من خلال مصاف كبيرة ، بينما يجهز قسم آخر إناء كبيراً بشراع ومجذاف وكأنه سفينة ، ويجرّه حول القرية والحقاكير . أما خصوبة الأرض فزمنها المرء لنفسه سحرياً ، بأن يعرض للأرض مشهد الاتصال الجنسي بين البشر . وهناك عدد لا يحصى من الأمثلة ، نذكر منها ، أن الفلاحين والفلاحات في بعض أجزاء جاوا اعتادوا في وقت ازهار الرز أن يتوجهوا ليلاً إلى الحقول ، ويستثيروا الرز للاخصاب من خلال المثال الذي يقدمونه له^(١١) . وبالعكس يخشى المرء أن تؤدي العلاقات الجنسية السفاحية إلى سوء المحصول والجفاف^(١٢) .

وثمة تعليقات سلبية معينة - أي تعليقات سحرية - تصنف ضمن هذه المجموعة الأولى . فعندما يخرج فريق من سكان قرية من قرى اللدايك إلى صيد الخنزير البري ، على الباقيين في القرية أن لا يلمسوا في هذه الأثناء زيتاً أو ماء ، وإلا فإن أصابع الصيادين ستصبح رخوة وتفلت الطريدة من أيديهم^(١٣) . أو ، عندما يطار صياد من الجلبلياك وحشاً في الغابة ، فإنه يحظر على أولاده في البيت أن يخطوا رسومات على الخشب أو الرمل . فالدروب في الغابة الكثيفة يمكن عندئذ أن تتشابك مثل خطوط الرسم ، فلا يجد الصياد طريقه إلى البيت^(١٤) .

فاذا بعد المسافة في هذه الأمثلة ، كما في كثير غيرها من أمثلة التأثير السحري ، لا يلعب أي دور ، أي إذا كان التخاطر مسلياً به ، فإن فهم هذه الخصومية في السحر لن يكون صعباً علينا .

من المؤكد أن ما يعتبر فعالاً في جميع هذه الأمثلة هو التشابه بين التصرف الجازي والحدث المنتظر . لذلك يسمي فريزر هذا النوع من السحر محاكاتياً أو تلقيحياً^(١٥) .

(١١) الفن السحري ، القسم الثاني ، ص ٩٨ .

(١٢) نجد صدى ذلك في «الملك أوديب» لسفوكلس .

(١٣) الفن السحري ، القسم الأول ، ص ١٢٠ .

(١٤) للصنر المذكور ، ص ١٢٢ .

فأنا ، إذا أردت أن تمطر ، يكفي أن أفعل ما يبدو مثل المطر أو ما يذكر به . في مرحلة أعلى من التطور الحضاري يقيم المرء بدلاً من هذا السحر المطري حجاً إلى بيت الإله ويتضرع إلى القديس القاطن هناك من أجل المطر . وأخيراً سيتنازل المرء أيضاً عن هذا التكنيك الديني ، ويبحث عن مؤثرات على الجو تمكّنه من صنع المطر .

في مجموعة أخرى من التصرفات السحرية يجري استبعاد مبدأ المشابهة ، ويحل مكانه مبدأ آخر يسهل استخلاصه من الأمثلة التالية :

من أجل الإضرار بالعدو يمكن للمرء أن يستخدم طريقة أخرى . فيمتلك شعره ، أظفاره ، أسنانه أو قسماً من ثيابه ويعاملها معاملة عدوانية . إذ ذاك يكون الأمر ، كما لو أن المرء امتلك الشخص نفسه ، وما يصعله المرء بالأشياء التي تخص هذا الشخص ، يجب أن يحدث للشخص نفسه . وبعد الاسم من المكونات الأساسية للشخصية حسب عقلية البدائيين . بناء عليه ، إذا عرف المرء اسم الشخص أو الروح الشريرة ، فإنه يكون قد اكتسب سلطة معينة على صاحب هذا الاسم . من هنا الحذر الغريب والتقييدات في استخدام الأسماء ، كما سبق أن استعرضنا في المقالة حول التابو^(١٥) . من الواضح أن ما حصل هنا هو استبدال المشابهة بالتابعة .

بنفس الطريقة تشتق كانيالية البدائيين مبررها السامي . فحينما يتلصع المرء بالأكل أجزاء من شخص ما ، فإنه يملك أيضاً الخصائص التي كانت لذلك الشخص . من هنا تنشأ بعدئذ محاذير وتقييدات الحمية في ظل شروط خاصة . فالمرأة تتجنب أثناء الحمل تناول لحم حيوانات معينة ، لأن خصائصها غير المرغوبة ، مثلاً الجبن ، يمكن أن تنتقل إلى الطفل الذي يتغذى منها . ولا فارق بالنسبة للمفعول السحري ، حتى ولو كانت الرابطة قد انتهت ، أو أنها تقوم على لمسة هامة واحدة فقط . وهكذا ، على سبيل المثال ، فإن الاعتقاد بالرباط السحري الذي يجمع بين مصير الجرح بمصير السلاح الذي سيّبه ، ظل قائماً منذ آلاف السنين . فلذا استولى

(١٥) انظر للغة الثانية من هذا الكتاب . ص ٧٥ وما بعدها

ميلانيزي على القوس الذي جرح به ، كان يحفظه بعناية في مكان رطب من أجل منع التهاب الجرح . أما اذا بقي القوس في حيازة العدو ، فمن المؤكد أنه سيُعلَق في أقرب مكان من النار كي يشتد التهاب الجرح . وينصح بليثوس ، في مؤلفه والتاريخ الطبي، الجزء ٢٨ ، من يندم على جرح شخص آخر، أن يصق عن اليد التي تسببت في الجرح ، عندئذ يسكن ألم الجرح . ويدكر فرانسيس باكون في تاريخه الطبي اعتقاداً واسع الانتشار . هو أن تزيت السلاح الذي سبب جرحاً يؤدي الى شعاع الجرح . ويبدو أن الفلاحين الانكليز ما يزالون الى اليوم يتصرفون حسب هذه الوصفة ؛ فعندما ينجرحون بالمنجل ، يحافظون فور الحادثة على نظافة هذه الاداة بكل اهتمام ، كي لا يتقيح الجرح . ونشرت صحيفة اسبوعية انكليزية عمية ، أنه في حزيران من عام ١٩٠٢ ، أصيبت امرأة تدعى ماتيلدا هنري في نورويتش صدفة بمسار في أخمص قدمها . وبدون أن تكشف عن الجرح أو حتى أن تخلع الجراب ، أوعزت لابنتها بأن تزيت المسار جيداً ، على أمل أنه بذلك لن يحدث لها شيء . غير أنها ماتت بعد عدة أيام بالكزاز^(١٦) نتيجة هذا التأجيل في المعالجة الطبية .

إن أمثلة المجموعة الأخيرة تشرح ما أسماه فريزر سحراً معدياً وميّزه عن السحر بللحاكاة . فها يظن هنا أنه فعال ، لم يعد التشابه ، بل الارتباط بالمكان ، المجاورة ، على الأقل المجاورة المتخيلة، تذكر وجودها . لكن ، بما أن المشابهة والمجاورة هما المبدأان الأساسيان لعمليات التداعي ، فإن سيادة تداعي الافكار تثبت فعلاً على أنها التفسير لكل هذا الجنون في التعليقات السحرية . هكذا نرى ، كم أصاب تايلور في توصيفه المذكور أعلاه للسحر : مغالطة بين الارتباط الذهني والارتباط الواقعي(د) ، أو كما عبر فريزر بنفس المعنى : أخذ البشر خطأ بنظام أفكارهم بدلاً من نظام الطبيعة . ولذلك تخيلوا أن السيطرة التي يجوزونها أو التي يمكن أن يجوزوها على أفكارهم ، تسمح لهم بأن يجربوا سيطرة مماثلة على الأشياء^(١٧) .

(١٦) فريزر . الفن السحري ، القسم الأول . ص ٢٠١ - ٢٠٣ .

(د) الاستشهاد بالانكليزية .

(١٧) الفن السحري ، القسم الأول . ص ٤٢٠ وما بعدها .

بعد كل هذا هناك ما يبعث للوهلة الأولى على الاستغراب ، وهو أن بعض المؤلفين يرفض هذا التفسير المقنع للسحر ويعتبره غير كاف^(١٨) . لدى التعمق في الأمر يضطر المرء الى اعطاء الحق للاعتراض القائل ، أن نظرية التداعي في السحر تبين الطرق التي يسلكها السحر فحسب ، لا جوهرها الحقيقي ، أي لا تفسر سوء الفهم الذي يستدعي السحر لأن يضع القوانين النفسية مكان القوانين الطبيعية . من الواضح أن الأمر يحتاج الى عامل دينامي ، لكن . في حين أن البحث عن مثل هذا العامل يؤدي بنقاد المدرسة الفريزرية الى الضياع ، فانه من السهل إعطاء تفسير واف للسحر من خلال متابعة وتعميق نظرية التداعي .

لتأمل في البدء الحالة الأكثر بساطة والأكثر اهمية من حالات السحر بالمحاكاة . حسب رأي فريزر لا يمكن ممارسة غير هذا النوع من السحر ، بينما السحر بالعدوى مني عادة على السحر بالمحاكاة^(١٩) . ومن السهل أن تعرف على البواعث التي تستدعي القيام بالسحر ، انها رغبات الانسان . يكفي أن نسلم بأن لدى الانسان البدائي ثقة عظيمة بقدرة رغبائه . في الأساس يجب أن يتحقق كل ما يصنعه البدائي عن طريق السحر ، لا لمبب سوى أنه أراده . إذن ، في البدء كان البارز في السحر هو مجرد الرغبة .

في مكان سابق ، ويخصوص الطفل الذي يتواجد في شروط نفسية مشابهة ولكنه حركياً ما زال غير قادر ، تبيننا الرأي ، بأن هذا الطفل يرضي رغباته في البدء بصورة هلوسية ، أي بأن يخلق الحالة الارضائية عن طريق المثبرات التابلية (هـ) لأعضاء حواسه^(٢٠) . أما بالنسبة للبدائي الراشد فتوجد طريقة أخرى ؛ إذ يعلق برغبته حافز

(١٨) انظر مقالة السحر في الطبعة ١١ من الانسكلوبيديا بريناتيكا .

(١٩) المصدر السابق ، ص ٥٤ .

(هـ) أي : عن طريق إثارة الحواس بمثيرات تنطلق من الداخل الى الخارج ، ولذلك فهي مثيرات نابذة .

(٢٠) صياغات حول مبدئي المجربات النفسية . الكتاب السنوي للأبحاث التحليل - نفسية . للمجلد الثالث ، ١٩١٢ ، ص ٢ . الأعمال الكاملة . المجلد الثامن .

حركي ، هو الارادة ، وهذه الارادة - التي ستغير وجه الأرض في سبيل إرضاء
الرغبات - ستستخدم الآن من أجل تمثل الارضاء ، بشكل أن المرء يحس من خلال
الملموسات الحركية وكأنه يعيش حالة الارضاء فعلاً . مثل هذا التمثل للرغبة المرضاء
يمكن تشبيهه تماماً بلعب الأطفال الذي يحتل لدى هؤلاء مكان التنكيك الجنسي
الخالص للارضاء . وإذا كان اللعب والتمثل بالمحاكاة كافيين للطفل والبدائي ، فإن
هذا ليس علامة على التواضع - في المعنى الذي نستعمله - أو الاحباط نتيجة ادراكهم
لمعجزهم الحقيقي ، بل هو تبيعة طبيعية لمبالغتهم في تقدير رغبتهم ، وتقدير الارادة
المتعلقة بهذه الرغبة ، والطرق السلوكية من قبلها . ومع الزمن يتزاح التركيز النفسي من
بواعث السلوك السحري الى وسائله ، الى السلوك نفسه . لعله من الأصح أن نقول ،
بهذه الوسائل تثبت للشخص المعني المبالغة في تقدير أنشطته النفسية . على أن الأمر
يبدو ، كما لو أن ممارسة السحر دون غيرها - بحكم تشابهها مع المرغوب - هي التي
تفرض حدوث هذا المرغوب . في مرحلة التفكير الأرواحي لا توجد بعد فوهة لاثبات
حقيقة الأمر بصورة موضوعية ، إنما يحدث هذا في مرحلة متأخرة ، عندما تكون هذه
الطرائق السحرية ما تزال متبعة وتكون ظاهرة الشك النفسية قد أصبحت ممكنة كتعبير
عن نزعة الكبت . عندئذ سيسلم البشر بأن تمخير الأرواح لا يقدم شيئاً ، بما لم يكن
الايان به موجوداً ، وبأن القوة السحرية للصلاة والدعاء مستخففة ، إذا لم تستند الى
التقوى^(٢١) .

إن امكانية السحر بالمحاكاة القائمة على التداعي بالتجاور سوف تبين لنا من
ثم ، أن التقدير النفسي للرغبة والارادة قد امتد ليشمل جميع الوقائع النفسية التي تقع
تحت سلطة الارادة . إذن ، ثمة مبالغة الآن في تقدير جميع الوقائع النفسية ، هذا يعني

(٢١) يقول الملك في «هملت» (الفصل الثالث ، للشهد الرابع) : كلماتي تطير ، أفكاري تتسلق ،
الكلمات دون أفكار لا تبلغ السه أبداً . [الاستشهاد بالانكليزية . - ملاحظ من قبل المترجم] .
في طبعة دار المعارف بمصر ١٩٧٢ ، ص ١٣٥ ترجم محمد عوض محمد هذه الأبيات : إن كلماتي
تصعد الى أعلى - ولكن نيائي باقية على الأرض - وهيئات أن ترقى الى السه كلماتي - لا تعزها
النية الخالصة .

موقفاً يظهر لنا - حسب فهمنا للعلاقة بين الواقع والفكر - عل أنه مبالغة في تقدير الفكر على حساب الواقع . فالأشياء تتراجع أمام تصورات هذه الأشياء ؛ وما يجري مع تصورات الأشياء هذه ، يجب بناء عليه أن يحدث مع الأشياء أيضاً . كذلك يفترض البدائي أن الصّلات القائمة بين التصورات موجودة أيضاً بين الأشياء . وبما أن هذا التفكير لا يعرف الأبعاد ، فيجمع بكل بساطة في عملية ادراك واحدة أبعد الأشياء مسافة وزمناً ، فإن العالم السحري أيضاً يتجاوز البعد المكاني تخاطرياً ويُعامل الارتباط السابق مثل اللاحق . إن الصورة المنعكسة للعالم الداخلي يتحتم في العصر الأرواحي أن تحجب تلك الصورة الأخرى للعالم التي نعتقد أننا ندرکها .

يجد هذا نؤكد على أن كلا مبدأي التداعي - التشابه والتجاوز - يلتقيان في وجنقتهما الأعلى وهي الملازمة . فالتداعي بالتجاوز هو لس بالمعنى المباشر ، والتداعي بالتشابه لس بالمعنى المجازي . وأي عنصر في المجرى النفسي لم نشمله بالبحث مضمون من خلال استخدام نفس الكلمة لكلا النوعين من الترابط . إنه نفس الاتساع الذي ظهر لفهوم اللبس عند تحليل التابو^(٢٢) .

يمكننا إذن أن نقول باختصار : إن المبدأ الذي يحكم السحر ، تكنيك شط التفكير الأرواحي ، هو «طفيان الأفكار» .

- ٣ -

اقتبستُ عبارة «طفيان الأفكار» من رجل شديد الذكاء يعاني من تصورات اكرابية ، وقد أمكن له بعد معالجته بالتحليل النفسي أن يثبت كفاءته وتعلقه^(٢٣) . وكان قد نحت هذه الكلمة لتعليل جميع الأحداث الغريبة والرهبة التي يبدو أنها تلاحقه كما تلاحق غيره من الذين يعانون مثله . فما أن يفكر بشخص ، حتى يلتقي به ، وكأنه قد استدعاه . وإذا استفسر عن حال أحد معارفه الذي افتقده فترة طويلة ، فانه

(٢٢) انظر لفظة السابقة في هذا الكتاب

(٢٣) ملاحظات على حالة من المصاب الاكراهي ، ١٩٠٩ . (الأعمال الكاملة ، المجلد السابع) .

يسمع أنه قد مات ، بحيث أصبح يزمن بأن ذلك الشخص به الى حضوره تخاطبياً .
 وإذا قلنا شخصاً غريباً بلغة ، حتى غير مقصودة جندياً ، أمكنه أن يتوقع بأن هذا قد
 مات سريعاً بعد ذلك وهو يتحمل مسؤولية موته . في غالب هذه الحالات استطاع هو
 نفسه أن يجبرني أثناء المعالجة ، كيف نشأ الظاهر الوهمي لديه وبما ساعده هو نفسه في
 المجريات كي يقوي ثقته في توقعاته الخرافية^(٢٤) . وجميع المرضى بالاكراه هم خوافيون
 حل هذه الشاكلة ، وغالباً ضد إدراكهم .

نلتقي بطغيان الأفكار على أوضح صورة في حال عصاب الاكراه ، فنتائج هذا
 النمط البدائي من التفكير أقرب ما تكون هنا إلى الاستيعاب . إلا أننا يجب أن نحذر
 من أن نرى في ذلك سمة مميزة لهذا العصاب ، إذ أن البحث العلمي كشف النقاب عن
 ذات الشيء لدى الأنواع الأخرى من العصاب . لدى العصبيين ليس الواقع المعاش
 فحسب ، بل واقع الفكر هو المقياس لتكوين الظواهر . يعيش العصبيون في عالم
 خاص ، حيث - كما عبرت في مكان آخر - لا تقبل سوى «العملة العصابية» ، هذا
 يعني أن فقط ما يتكررونه جوتانياً وتخيّلونه عاطفياً هو الفعال بالنسبة لهم ، أما تطبيقاته
 مع الواقع الخارجي فهو أمر ثانوي . بعيد المستيري في نوباته ويثبت في أعراضه تجارب
 لم تحدث هكذا إلا في خياله ، إنما في التحليل الأخير تعود إلى تجارب فعلية لو تقوم على
 مثل هذه التجارب .

كذلك سوف يسيء المرء فهم الشعور بالذنب لدى العصابي ، فيما لو أراد أن
 يعيد هذا الشعور إلى ذنوب حقيقة . فيمكن أن يثقل على العصابي شعوره بالذنب ،
 تماماً كما يحدث لقاتل جماعي ، إذ ذاك يتعامل مع الناس الذين يعيش معهم بمتهمة
 المراجعة والوجدانية ، كما كان يتصرف منذ طفولته . ومع ذلك فإن الاحساس بالذنب
 مبرر ، فهو يقوم على ثمني الموت للآخرين ثمناً جوتانياً متكرراً يخلج في صدره بصورة
 لا شعورية . هو مبرر ، بقدر ما الأفكار اللاشعورية ، لا الأفعال المقصودة ،

(٢٤) يبدو أننا نغشى حل طبع «الرهيب» مثل هذه الانطباعات التي تريد أن تؤكد طغيان الأفكار ونمط
 التفكير الأرواحي عموماً ، في حين أننا قد أهملنا عنها عند التعليم .

تدخل في الاعتبار . هكذا يثبت طغيان الأفكار ، أي المبالغة في تقدير الأحداث النفسية بالمقارنة مع الواقع ، أنه فعال بصورة لا حدود في الحياة العاطفية للعصابي وفي جميع تفاعلاتها لكن ، إذا ما أخضعه المرء للمعالجة التحليل - نفسية ، التي تجعل من اللاشعوري شعورياً ، فإنه لن يستطيع التصديق أن الأفكار حرة ، وسوف يخشى في كل مرة أن يعبر عن رغباته الشريرة ، كما لو أنها ستتحقق بمجرد الإفصاح عنها . غير أنه من خلال هذا السلوك ، وكذلك من خلال الخرافة التي يمارسها في حياته ، يبين لنا ، كم هو قريب من المتوحش الذي يتوهم بتغيير العالم البراني من خلال أفكاره فحسب .

إن تعرضت الاكراه الأولية لهؤلاء العصابين هي في الحقيقة ذات طبيعة سحرية . وإذا لم تكن سحراً ، فهي سحر مضاد ، من أجل دفع التوقعات المشؤومة التي يتبدأ بها العصاب عادة . وبقلدها استطعت أن تكشف السر ، فإن هذه التوقعات تطوي حل الموت . إن مشكلة الموت تقف ، تبعاً لشوينهاور ، على مدخل أية فلسفة . وقد وُجِدَ أن تكون التصورات الروحية والاعتقاد بالجن - وهذا ما يميز الأرواحية - يهود إلى الانطباع الذي يتركه الموت في الإنسان . ومن الصعب أن نحكم ، ما إذا كانت التصرفات الاكراهية والوقائية الأولى تتبع مبدأ التشابه أو بالأحرى التماثل ، ذلك لأنها تحت شروط العصاب تتعدل عادة من خلال الانزياح إلى أصفر ما يمكن من الأشياء ، إلى فعل طفيف جداً^(٢٥) . كذلك فإن صيغ الوقاية لدى عصاب الاكراه تجد مقابلها في تعاويد السحر . بيد أن المرء يستطيع أن يصف تاريخ تطور التصرفات الاكراهية بأن يبرز كيف أنها تبدأ - بعيدة قدر الامكان عما هو جنسي - كسحر ضد الرغبات الشريرة ، كي تنتهي كبديل عن الفعل الجنسي المحظور الذي تقلقه بظلمة شديدة .

والآن سنعلمنا بتاريخ التطور المذكور سابقاً الذي مر به فهم البشرية للكون ، حيث أخذت المرحلة الارواحية مكانها للمرحلة الدينية ، وهذه للعلمية ، عندئذ لن يصعب

(٢٥) سيظهر من مناقشتنا اللاحقة دافع آخر لهذا الانزياح حل أصفر الأشياء .

علينا أن نتبع مصائر وطغيان الأفكار، خلال هذه المراحل الثلاث . في الدور الأرواحي ينسب الانسان لنفسه القدرة الكلية ، وفي الدور الديني يتنازل عنها للاله ، لكنه لا يتخل عنها جتياً ، لانه يحتفظ لنفسه بإمكانية توجيه الالهة حسب رغباته من خلال شتى التأثيرات . وفي النظرة العلمية إلى الكون لا يعود هناك أي مجال لقدرة الانسان الكلية ، فقد أمن بضآلته وخضع مستسلماً للموت ، كما لجميع الضرورات الطبيعية الأخرى . ولكن بحكم ثقته بمقدرة العقل البشري الذي يراعي قوانين الواقع ، ما يزال هناك شيء من الايمان البدائي بالقدرة الكلية .

لدى تقصي تطور النوازع الليبديوية في الانسان الفرد ، من تشكلها عند نضج البيضة إلى البدايات الأولى للطفولة ، تم في البدء التوصل إلى تفریق هام أثبتته في ثلاث مقالات في نظرية الجنس ١٩٠٥ : يمكن تبيين تعبيرات الدوافع الجنسية منذ البداية ، لكنها في البدء لا تكون منصبة على موضوع خارجي . فالكمونات الدوافعية الافرادية للنشاط الجنسي يعمل كل منها على انفراد لكسب اللذة ويمد إشباعه في جسم الشخص المعني ذاته . وهذا ما يسمى مرحلة الشهوانية الذاتية ، التي ستحل محلها مرحلة اختيار الموضوع الجنسي .

لدى متابعة البحث تبين أنه من المناسب ، بل من الضروري ايلاج مرحلة ثالثة بين المرحلتين المذكورتين ، أو - إذا شاء المرء - تقسيم مرحلة الشهوانية الذاتية إلى مرحلتين . في هذه المرحلة المتوسطة ، التي تفرض بشكل متزايد أهميتها على البحث العلمي ، تتجمع الدوافع الجنسية - المتفرقة سابقاً - في وحدة واحدة ، كما نحمد موضوعها . لكن هذا الموضوع ليس خارجياً ، غريباً عن الشخص ، بل هو الأنا الخاصة التي تكونت في هذه الاثناء . وبالنظر إلى التثبيتات المرضية لهذا الوضع ، التي ستلاحظ فيما بعد ، سوف نسمي هذه المرحلة الجديدة «النرجسية» . في هذه الحالة يتصرف الشخص المعني كما لو أنه عاشق لذاته ؛ وما زال بالنسبة لتحليلنا من غير الممكن التمييز بين دوافع الأنا والرغبات الليبديوية .

ومع أنه ما زال ليس بمقدورنا أن نبين بوضوح كاف سمات هذه المرحلة النرجسية ، التي تجتمع فيها الدوافع الجنسية المتفككة إلى وحدة واحدة وتمثل الأنا كموضوع ، فإتينا رغم ذلك نحس بأن المرء لا يتخلل أبداً بصورة تامة عن الطور النرجسي . فالإنسان يبقى إلى حد معين نرجسياً ، حتى بعد أن يكون قد وجد مواضيع خارجية للبيته ، والتموضعات التي يجريها لدوافعه أشبه ما تكون بفيض للبيدو الذي ما زال لدى الأنا ، ويمكن لهذه التوضعات أن تعاد إليه . وتمثل الحالات الغريبة نفسانياً للعشق ، وهي نماذج عادية للذهان (و) ، أقصى درجات هذا الفيض بالمقارنة مع مستوى حب الأنا .

من المنطقي بعد هذا ، أن نوجد العلاقة بين التقدير العالي للأفعال النفسية - وهو تقدير مبالغ من وجهة نظرنا - لدى البدائيين والعصبيين وبين النرجسية ، وأن نفهم هذا التقدير العالي كجزء أساسي من النرجسية . لنقل ، إن التفكير لدى البدائيين ما زال إلى حد كبير مجسناً (ز) ، ومن هنا مصدر الإيمان بطغيان الأفكار ، والثقة الراسخة بإمكانية السيطرة على العالم ، والترفع عن الخبرات السهلة الاكتساب التي يمكن أن تعرف الإنسان على مكانته الفعلية في العالم . بالنسبة للعصبيين ما يزال قسم معتبر من هذا الموقف البدائي باقياً في التكوين النفسي ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يستجلب الكبت الجنسي الحاصل لهم جنسنة جديدة للعمليات الفكرية . في كلا الحالتين من حالات الانشغال الليبيدي الزائد للتفكير ، في الحالة الأصلية كما في الحالة المتحققة نكوصياً ، تكون التبعات واحدة : النرجسية الذهنية . وطغيان الأفكار^(٢٦) وإذا جناز لنا عند البرهان على طغيان الأفكار لدى البدائيين أن نلاحظ شاهداً على

(و) الذهان : Psychosis .

(ز) أي جعل جنسياً .

(٢٦) يكاد من اللبس به لدى المؤلفين في هذا الموضوع ، أن نوعاً من الأناثة أو البركالية (كما أطلق عليها البرولسور سولي ، عندما وجدها لدى الطفل) تؤثر في المتوحش ، فتجعله يرفض تقبل الموت كحقيقة واقعة . [الاستشهاد بالانكليزية . - ملاحظة من المترجم]

Marett, Pre-an imist, Religione, Folglone XI: Bd., 1900, P.178.

الترجسية ، فإنه يمكن لنا أن نقدم على المحاولة بأن نشبه مراحل تطور العقائد البشرية بأطوار التطور الليبيدوي للفرد . عندئذ تطابق المرحلة الارواحية في الزمن والمضمون الترجسية ، وتطابق المرحلة الدينية طور إيجاد الموضوع الذي يتسم بالثقل بالأهل ، وتحدد المرحلة العلمية مقابلهما في حالة نصيح الفرد الذي تخل عن مبدأ اللذة وبدأ يبحث عن موضوعه في العالم الخارجي متكيفاً مع الواقع (٣٧) .

في حضارتنا لم يدم «طغيان الأفكار» سوى على صعيد واحد ، وهو الفن . ففي الفن فقط يحدث أن يقوم فرد تلتهمه الرغبات بشيء شبيه بالاشباع ، وأن يجلب هذا اللعب - بفضل الوهم الفني - تأثيرات عاطفية ، كما لو كان شيئاً حقيقياً . فيحق يتحدث المرء عن سحر الفن ويشبه الفنان بالساحر . ولربما كان هذا التشبيه أكثر تعبيراً عما يقصد به . فالفن ، الذي بالتأكيد لم يبدأ كفن للفن (ح) ، كان يخدم في الأصل نزعات لا وجود لأغلبها اليوم . ونحن نخمن أن العديد من المرامي السحرية يدخل ضمن هذه النزعات (٣٨) .

٢٧ ما علينا هنا إلا أن نشير إلى أن الترجسية الأصلية لدى الطفل هي مقياس لفهم تطور طابعه وتعبده

القول بوجود شعور بدائي بالتقص لديه .

(ح) في الأصل l'art pour l'art .

٢٨ س . وايتمان : الفن والسحر ، في مجموعة : العبادات والأساطير والأديان ، المجلد الأول ،

ص ١٢٥ إلى ١٣٦ .

يرى وايتمان ، أن الفنانين البدائيين الذين تركوا لنا صور الحيوانات المحضورة أو المرسومة في مغارات فرنسا ، ما كانوا يريدون إثارة الإعجاب ، بل «التضرع» . وهو يفسر ذلك بأن هذه التصويرات متواجدة في أكثر الأماكن ظلمة وأصعبها سلوكاً من المغارات ، وبأن هذه التصويرات لا تحتوي على الحيوانات المفترسة المخيفة . وكثيراً ما يتكلم المحدثون عن سحر ريشة أو مقص فنان عظيم ، وعموماً عن سحر الفن . والمعنى الحقيقي لذلك هو الاحتقاد بتأثير إرادة إنسان على إرادات أخرى أو على الأشياء . وهذا المعنى لم يعد مطبوعاً حالياً إلا أننا نرى أنه كان صحيحاً قطعاً في الماضي ، على الأقل برأي الفنانين ، (ص ١٣٦) . [ورد هذا الاستشهاد بالفرنسية - ملاحظة من المترجم] .

- ٤ -

كما قلنا ، كان أول فهم للعالم توصل إليها الانسان ، وهو الأرواحية ، فهماً نفسانياً ، لا حاجة للعلم من أجل تعليله ، إذ أن العلم لا يبدأ قبل أن يدرك المرء ، أنه ما زال يجهل العالم ولذلك عليه أن يبحث عن طرق كي يتصرف عليه . إلا أن الأرواحية كانت بالنسبة للانسان البدائي طبيعية وبدئية . كان يعرف كيف هي أشياء العالم ، طبعاً مثلما يحس الانسان بنفسه . نحن مهزون إذن لأن نجد الانسان البدائي يسحب الأوضاع البنيوية لنفسيته هو على العالم البراني^(٢٩) . ويجوز لنا من ناحية أخرى أن نحاول إرجاع ما تعلمه الأرواحية عن طبيعة الأشياء إلى النفس البشرية .

إن تكنيك الأرواحية ، أي السحر ، يبين لنا على أوضح ما يمكن وأصفاه مرمى إخضاع الأشياء الواقعية لقوانين الحياة النفسية . إذ ذاك لم تكن الأرواح تنعّب دوراً بعد ، لكنه كان من الممكن أن تؤخذ كمواضيع للمعالجة السحرية . بذلك تكون مقدمات السحر أكثر أصالة وقدماً من معرفة الأرواح التي تمثل جوهر الأرواحية . هنا تلتمني نظرتنا التحليل - نفسية مع نظرية ماريت ، الذي يضيف مرحلة سابقة ما قبل أرواحية ، وأفضل ما يعبر عن طبيعة هذه المرحلة هو تسميتها بـ «الاحيائية» (حيث يعتبر كل شيء مسكوناً بالروح) . وليس هناك ما نقوله من الخبرة العملية عن المرحلة القبلية - ازواحية ، إذ ما من شخص التقى حتى الآن بشعب يفترض إلى تصورات عن الأرواح^(٣٠) .

وفي حين أن السحر ما يزال يحتفظ بكل طغيان الأفكار ، فإن الأرواحية تتنازل عن قسم من هذا الطغيان إلى الأرواح وتشق بذلك طريقاً إلى تكوين الدين . فما الذي دفع البدائي إلى هذا التنازل الأول ؟ بالتأكيد ، ليس إدراك خطأ مقدماته ، إذ أنه ما زال يحتفظ بالتكنيك السحري .

٢٩) التي تعرف إليها من خلال ما يسمى «الأدراك النفسي الجواني» .

٣٠) ر . ر . ماريت : الدين القبل - أرواحي ، الفولكلور ، المجلد الحادي عشر ، رقم ٢ ، لندن ١٩٠٠ . - انظر فونت ، الاسطورة والدين ، المجلد الثاني ، ص ١٧١ وما بعدها .

إن الأرواح والجنان ، كما سبقت الإشارة ، ما هي الا اسقاطات لانفعالات العاطفية^(٣١)؛ فالبدائي يجعل من الاشغالات العاطفية أشخاصاً ويُسكن العالم بهم ، ثم يعود ليجد أحداثه النفسية الداخلية خارجية عنه ، تماماً مثل الهذائي الطريف لشرير ، الذي وجد ارتباطات وانفكاكات ليبيده منعكسة في مصائر والاشعاعات الالهية؛ المجمعة من قبله^(٣٢) .

لا نود هنا ، كما في مناسبة سابقة^(٣٣) ، أن نتطرق إلى مسألة ، من أين تتحدّر عموماً نزعة اسقاط الأحداث النفسية على الخارج . غير أننا يمكن أن نتجرأ على الادعاء بأن هذه النزعة تلاقي دعماً في كل حال يساعد فيها الاسقاط على الارتياح النفسي . مثل هذا المكسب متوقع بصورة مؤكدة ، عندما تصطدم الانفعالات ببعضها في طموحها إلى الطغيان ، إذ عندئذ لا يمكن لها جميعاً أن تصبح طاغية . إن السيورة المرضية للهداء تستخدم فعلاً أو الية الاسقاط ، من أجل تسوية تلك النزاعات التي تنشأ في الحياة النفسية . على أن الحالة النموذجية لمشل هذا النزاع هو النزاع ما بين فردي زوج متضاد ، وهو حالة الموقف الازدواجي الذي فصلناه عند الحديث عن الشخص الحاد على موت قريب غال . مثل هذه الحالة ستبدلنا مناسبة جداً لأن تكون حافزاً إلى خلق أشكال إسقاطية . وهنا نلتقي من جديد مع آراء المؤلفين الذين يرون أن الأرواح الشريرة هي أول من وجد بين الأرواح والذين يشتقون نشوء تصورات الأرواح من الانطباع الذي يتركه الموت على الأحياء . ثمة فارق واحد فحسب ، وهو أننا لا نضع في المقدمة المشكلة الذهنية التي يفرضها الموت على الشخص الحي ، بل نضع القوة الدافعة للبحث في النزاع العاطفي الذي تسببه حالة الموت للشخص الحي .

(٣١) أغلب الظن ، أن في هذه المرحلة الترجية الباكّة تكون الانشغالات بتابع الانفعالات المييلي

ماتزال مندرجة بصورة غير قابلة للتفريق مع نتائج الانفعالات الأخرى .

(٣٢) شرير ، مذكرات مريض عصبي ، ١٩٠٣ - . فرويد ، ملاحظات تحليل نفسية حول حالة هنله في

سيرة ذاتية ، ١٩١١ (الأعمال الكاملة ، المجلد الثامن) .

(٣٣) انظر آخر مقالة مستشهد بها من شرير ، الأعمال الكاملة ، المجلد الثامن .

بناء عليه يكون أول انحاز نظري للانسان - وهو خلق الأرواح - قد انبثق من نفس منبع القيود الاعرافية الأولى التي خضع لها ، أي التعليمات التابوية . على أن تماثل الأصل لا يجوز أن يجعلنا نستيق الحكم بتزامن النشوء . فإذا كانت حالة الانسان الحي تجاه الميت هي حقاً أول ما جعل الانسان البدائي يشغل الفكر ، واضطرته لأن يتنازل عن جزء من طغيانه إلى الأرواح ، وأن يضحى بشيء من التعسف في تصرفاته ، عندئذ تكون هذه الابداعات الحضارية بمثابة الاعتراف الأول بـ Ananke (ط) التي تقف أمام الترجسية البشرية . وهكذا سينحني البدائي أمام جيروت الموت بنفس الحركة التي يبدو فيها أنه ينكره .

وإذا كانت لدينا الجراءة لأن نتابع الاستفادة من مقدماتنا ، يمكن أن نتساءل ، أي جزء أساسي من بنيتنا النفسانية يجد انعكاسه في الابداع الاسقاطي للنفوس والأرواح . عندئذ يكون من الصعب أن نجادل في أن التصور البدائي للأرواح ، مهما كان بعيداً عن الروح التي ظهرت بعدئذ بصورة لا مادية تماماً ، يلتقي بهذه الروح من حيث الجوهر ، أي من حيث النظر إلى الشخص أو الشيء على أنه ثنائية تتوزع على عنصرين اثنين خصائص ومتغيرات الكل المعروفة . هذه الثنائية الأولية - حسب تعبير هـ . سبنر^(٣٤) - تماثل تلك الثنوية التي نعرفها في التفريق الشائع بين الروح والجسد ، والتي نلاحظ تعبيراتها اللغوية المؤبدة في وضعنا للمغنى عليه أو للمجتون بأنه ليس لدى نفسه^(٣٥) .

وما نسقطه هكذا على الواقع البراني ، تماماً مثل البدائي ، لا يمكن أن يكون سوى إدراك الحالة التي يكون فيها الشيء حاضراً ، ماثلاً أمام الحواس والشعور ، وإلى جانبها ثمة حالة أخرى يكون فيها الشيء ذاته كامناً ، لكنه يمكن أن يظهر ثانية ، هذا يعني للمعيش بين الادراك والتذكر ، أو - إذا عممنا ذلك - وجود أحداث نفسية

(ط) وردت هذه الكلمة بالاغريقية ، وتعني إله المصير لدى الاغريق ، القدر ، القوة القاهرة ، الضرورة .

(٣٤) في المجلد الأول من «بداية السوسولوجيا» .

(٣٥) هـ . سبنر ، المصدر المذكور ، ص ١٧٩

للاشعورية إلى جانب أحداث شعورية^(٣٦). يمكن القول ، إن «روح» شخص أو شيء ، تُحتزل في نهاية المطاف إلى المقدرة على التذكر والتصور ، عندما يمتنع الإدراك . وما لاشك فيه أنه ليس للمرء أن يتوقع ، سواء من التصور البدائي أو من التصور المعاصر لـ «النفس» أن يحافظ على تخومها مع الجزء الآخر ، تلك التخوم التي يرسمها علمنا المعاصر بين النشاط النفسي الواعي واللاواعي ، والأرجح أن النفس الأرواحية توحد في ذاتها عناصر من كلا الجانبين . فحفتها وحركتها ، قلدتها على مفادرة جسد وسكن جسد آخر بصورة دائمة أو مؤقتة ، هذه سمات تذكر بوضوح بطبيعة الوعي . لكن الطريقة التي تقف فيها غتبتة وراء المظهر الشخصي ، توحي باللاشعور . ونحن اليوم لم نعد نعزو عدم التغير وعدم الفناء إلى الأحداث الشعورية ، بل إلى الأحداث اللاشعورية ، وننظر إلى هذه الأخيرة على أنها الحوامل الحقيقية للنشاط النفسي

قلنا سابقاً ، إن الأرواحية هي نظام فكري ، هي النظرية الكاملة الأولى عن العالم ، ونريد الآن أن نستخرج من الفهم التحليل نفسي لمشكل هذا النظام بعض الاستنتاجات . إن تجربة كل يوم من أيامنا يمكن أن تعرض أمامنا دائماً من جديد الخصائص الرئيسية لـ «النظام» . نحن نحلم في الليل ، وتعلمنا أن نفس الحلم في النهار . قد يظهر الحلم ، مع الحفاظ على طبيعته ، مشوشاً وبلا ترابط ، وبالعكس قد يحاكي في نسقه الانطباعات عن شيء معاش ، وأن يستخلص واقعة من أخرى ، وأن يلبس جزءاً من محتواه جزءاً آخر . يبدو أن هذا يتيسر له بشكل أفضل أو أسوأ ، ولكنه لا يتيسر له أبداً تقريباً بشكل كامل ، أن لا تظهر للعيان في مكان ما لامعقوليته ، أن لا يظهر فتق في نسيجه . وإذا أخضعنا الحلم للتفسير ، علمنا أن عدم الثبات وعدم الانتظام في ترتيب مكونات الحلم ليس معيقاً اليقظة لفهم الحلم . الجوهري في الحلم هي

(٣٦) انظر مؤلفي النصير : «ملحوظة حول اللاشعوري في التحليل النفسي»

A note on the Unconscious in Psycho- Analysis as den Proceedings of the Society for Physical Research, Part LXVI, v ol. XXVI, London 1912.

[الأعمال الكاملة ، المجلد الثامن] .

أفكار الحلم ، وهذه حقاً معبرة ومترابطة ومنظمة . إلا أن انتظامها معايير تماماً لذلك الانتظام الذي نتذكره من المضمون الظاهر للحلم . لقد جرى التخلي عن الترابط في أفكار الحلم ، بعدئذ إما أن يبقى ضائعاً أو يحل محله ترابط جديد هو ترابط مضمون الحلم . وعلى العوالم تقريباً ، تجري إلى جانب تكثيف عناصر الحلم ، إعادة ترتيب لهذه العناصر بصورة أكثر أو أقل استقلالاً عن الترتيب السابق . وفي الختام نقول ، إن هذا الذي نتج عن مادة أفكار الحلم عن طريق صنع الحلم (ي) ، قد تلقى تأثيراً جديداً ، وهو ما يسمى بـ «الاعتقال الثانوي» الذي من الواضح أنه يهدف إلى إزالة اللاترابط والغموض الناتجين عن الصنع الأولي للحلم وذلك لصالح «معنى» جديد . وهذا المعنى الجديد المتحقق من خلال الاعتقال الثانوي للحلم لم يعد هو معنى أفكار الحلم .

إن الاعتقال الثانوي لتأج صنع الحلم هو مثال ممتاز على طبيعة ومطامح أي نظام فكري . فثمة وظيفة ذهنية موجودة لدينا تدعونا لتوحيد وربط وفهم كل مادة من مواد الإدراك أو التفكير التي تعترضنا ، ولا تتوانى عن إقامة ترابط غير صحيح فيما لو لم نستطع نتيجة ظروف خاصة أن ندرك الترابط الصحيح . ونحن نعرف مثل هذه التكوينات النظامية ، ليس من الحلم فحسب ، بل أيضاً من الرهائيات (ك) ومن التفكير الاكراهي ومن أشكال الهوس . لدى أمراض الهوس (الهذاء) يتجلى تكوين النظام على أوضح وجه ، إذ يهيمن على مظاهر المرض ، بيد أنه لا يجوز أن نغفل عن وجوده لدى الأشكال الأخرى من اللهاتات العصبية ، بعد هذا يمكننا في جميع الحالات أن نثبت أنه قد حدثت إحادة ترتيب للمادة النفسية من أجل هدف جديد ، وغالباً ما تكون إعادة الترتيب بالأساس قسرية قمعاً ، عندما لا تكون مفهومة إلا من زاوية نظر النظام . بذلك فإن أفضل ميزة لتكوين النظام هي أن كل نتيجة من نتائجه تنكشف

(ي) صنع الحلم أو إخراج الحلم Dream-work وهو عملية تشكيل الرغبات المكونة أو اللاشعورية في أشكال مقبولة بحيث يمكن التعبير عنها شعورياً . انظر موسوعة علم النفس والتحليل النفسي ، مجلد الأول ، ص ٢٣٩ .

(ك) الرهاب Phobia هلع مرضي من شيء أو موقف ، انظر المصدر السابق ، الجزء الثاني ، ص ١١٤ .

عن اثنين على الأقل من التعليقات : تحليل من مقدمات النظام - أي من المحتمل موهوم - وتحليل مستتر وهو ما علينا أن نعترف به باعتباره التحليل الفعّال حقاً والحقيقي .

من أجل الايضاح نعرض مثلاً من العصاب : في مقالاتي عن التابو ذكرت مريضة ، تكشف معظوراتها الاكرامية عن أجل التطابقات مع تابو قبيلة للما وري (٣٧). عصاب هذه المرأة موجه على زوجها ، وتكمن ذروته في مقاومة الرغبة اللاشعورية بموت الزوج . لكن رهابها البين النظامي ينصب على ذكر الموت عامة دون أية إشارة إلى زوجها ودون أن يكون هذا موضوع أي هم واع . في أحد الأيام تسمع زوجها يكلف من يأخذ أمواس الحلاقة المثلمة إلى دكان معين لتجليخها . فتندفع بقلق غريب إلى ذلك الدكان وتعود من هذا الاستطلاع لتطالب الزوج بالتخلص من هذه الأمواس ، بحجة أنها اكتشفت أنه يوجد الى جانب الدكان المذكور عل للتوابيت ولوازم الحداد وما شابه . لقد ارتبطت الأمواس ارتباطاً لا انفكك له بفكرة الموت ، من خلال مراده . وما كان هذا سوى التحليل النظامي للحظر . ولتكن على يقين ، أن المريضة كانت ستعود إلى البيت بحظر أمواس الحلاقة ، حتى دون اكتشاف ذلك المحل المجاور . إذ كان سيكفي أن تلقى على الطريق إلى دكان التجليخ بعربة الأموات أو بشخص في لباس الحداد أو بامرأة تحمل اكليل زهور للتعزية ببيت . فشبكة الشروط واسعة جداً ، بحيث أنها تستهدف الفريسة في كل الأحوال . والأمر متوقف على المرأة ، إذا كانت ستسحب الشبكة أم لا . ويمكن للمرء أن يتأكد ، بأنها في أحوال أخرى ما كانت لتتسطع شروط الحظر . إذ ذاك كان يقال : كان «يوماً أفضل» . أما السبب الحقيقي لحظر موسى الحلاقة فكان بالطبع ، كما يمكن أن نستشف بسهولة ، مقاومة اللذة المركزة على التصور بأن زوجها يمكن أن يقطع رأسه بموس الحلاقة الحاد .

بصورة مشابهة تماماً يتكامل ويتحدد معوق المشي ، الشلل أو رهاب الحلاء ، إذا تيسر مرقطلته العارضة المرضية أن تنطلق لتبني رغبة لاشعورية ولقاومة الرغبة ذاتها . وما يوجد عدا ذلك من تخيلات لاشعورية وذكريات ناشطة في المريض ، يتدفع كتعابير

(٣٧) ص ٤٩ من هذا الكتاب .

أعراضية الى هذا المخرج الذي انفتح ، ويندرج في انتظام جديد مناسب ضمن إطار الاعاقة عن المشي . إذن ستكون بداية جغرافية ، وفي الحقيقة حقاء ، لو أراد المرء فهم النسيج الأعراضى لرهاب الخلاء مثلاً ووقائعه من المقدمات الأساسية له . فكل هذا الترابط الوثيق والمتساوق ظاهري فحسب . ويمكن أن يكشف التدقيق في الأمر ، كما لدى تكوين مظاهر الحلم ، عن أضواء اللاتساوف والاعتباط لتكوين الأعراض . إن دقات مثل هذا الرهاب النظامي تستغي تحليلها الحقيقي من المكونات المسترة التي ليس لها بالضرورة علاقة باعاقبة المشي ، لذلك فإن تشكيلات مثل هذا الرهاب تختلف وتتعارض بشدة باختلاف الأشخاص .

والآن ، إذا عدنا إلى الموضوع الذي يشغلنا ، وهو نظام الأرواحية ، فإنا نستنتج من خلال الآراء التي توصلنا إليها حول أنظمة نفسانية أخرى ، أن تحليل إحدى العادات الاجتماعية أو أحد الأوامر الاجتماعية من خلال «الخرافات» ليس بالضرورة - حتى بالنسبة للبدائين - هو التعليل الوحيد أو الحقيقي ، وهو لا يعفينا من الالتزام بالبحث عن البواعث المسترة لهذه العادات والأوامر الاجتماعية . في ظل سيادة النظام الأرواحى لا مناص من أن ينال كل أمر أو نهي وكل نشاط تفسيراً نظامياً ، وهو ما نسميه اليوم «خرافياً» . و«الخرافة» ، مثل «الخوف» ، مثل «الحلم» ، مثل «الروح الشريرة» ، هي من البدايات النفسانية التي أفلتت من البحث التحليل - نفسي . وإذا أماط المرء اللثام عن هذه التركيبات الذهنية الحلاجية للادراك ، فسوف يحس ، بأن نفسية المتوحشين وحضارتهم تستحق من التقدير أكثر مما نالته حتى الآن .

وإذا اعتبر المرء كبت الدافع مقياساً للمستوى الحضاري المتحقق ، فعليه أن يعترف ، بأنه في ظل النظام الأرواحى أيضاً تحققت في هذا المجال خطوات تقدمية وتطورات لا تُعطى حق قدرها بسبب إرجاعها إلى دواع خرافية . فعندما نسمع أن محاربى قوم من الأقوام المتوحشة يفرضون على أنفسهم أشد الطهارة والنظافة ، حالما يتوجهون إلى الحرب^{٣٨} ، يجري تفسير ذلك بأنهم يزيلون قذارتهم كي لا يتحكم العدو بجزء من شخصهم ويوقع بطريقة سحرية الضرر بهم ، وبالنسبة لتشفهم يمكننا أن

38) Frazer, Taboo and the Perils of the Soul, P.158.

نخمن تعليقات خرافية مشابهة. مع ذلك تبقى حقيقة التخلي عن الرفاع قائمة، ونحن سنفهم الحالة أفضل لو سلمنا بأن المحارب للترحش يفرض على نفسه مثل هذه القيود من أجل توازنه الداخلي، إذ أنه على وشك أن يبيع لنفسه انتهاك الحظر ولوضاء انفعالاته الوحشية والعدوانية على أبعد مدى. ويصح هذا أيضاً على الحالات العديدة من التقييد الجنسي، طالما أن البدائي مشغول بمهام صعبة أو مسؤولاً^(٣٩). وإذا أمكن بعد كل هذا أن يستند لتعليل هذه المخظورات إلى رابطة سحرية، فإن التصور الأساسي، وهو كسب المزيد من القوة بالتخلي عن إرضاء الدافع، يبقى جلياً؛ وإلى جانب العقلة السحرية للحظر لا يجوز إهمال الجذر الصحي له. عندما يخرج رجال الأقوام المتوحشة إلى الصيد البري أو صيد الأسماك أو الحرب أو جمع نباتات ثمينة، فإن نسائهم يبقين أثناء ذلك في المنزل خاضعات للعديد من التقييدات القاسية، التي ينسب لها المتوحشون تأثيراً سحرياً بعيد المدى على نجاح الحملة. بيد أن المرء لا يحتاج إلى الكثير من الفطنة، كي يظن أن هذا العامل المؤثر البعيد المدى ليس غير انشغال البال بالوطن، هوحنين الغائبين، وأن تحت هذه اللبوسات يقع الإدراك النفساني بأن الرجال سوف لن يقدموا أفضل ما عندهم، إلا إذا اطمانوا إلى وضع نسائهم الباقيات في الوطن دون رقيب. في مرات أخرى يقولون مباشرة، دون تعليل سحري، إن الحياة الزوجية من قبل المرأة تؤدي بجهود الزوج الغائب في مهمة إلى الفشل.

وتُعلل التعليقات التابوية التي لا عد لها، التي تخضع لها نساء المتوحشين أثناء الحيض، بالتهيب الخرافي من الدم، وهذا بالفعل لتعليل واقعي. لكن لا يجوز أن نفعل عن إمكانية أن هذا التهيب من الدم يخدم أيضاً غايات صحية وجمالية، يجب في كل الأحوال أن تتلبس لبوس التعليقات السحرية.

من المؤكد أننا نعرض أنفسنا من خلال محاولات التفسير هذه إلى الاتهام، بأننا نحمل المتوحشين المعاصرين رفاقة في النشاطات النفسية أكثر مما هو محتمل. إنما أنا أرى، أنه يمكن أن يحدث لنا مع نفسية هذه الشعوب، التي مازالت في المرحلة

(٣٩) فريزر، المصدر المذكور، ص ٢٠٠.

الأرواحية ، كما يحدث لنا مع نفسية الطفل التي لم نعد - نحن الراشدين - نفهمها ، وبالتالي نهون من غناها ورواقتها .

ومازالت هناك مجموعة من التعليمات التابوية العاصمة حتى الآن التي أربب بذكرها ، لأنها تتيح للمحلل النفسي تفسيراً موثقاً . فكثير من الشعوب المتوحشة يحظر في ظروف مختلفة الاحتفاظ بأسلحة حادة وأدوات قاطعة في البيت^{٤٠} . وفريزر يستشهد بخرافة ألتقية وهي أنه لا يجوز للمرأة أن يضع السكين ونصلها نحو الأعلى فافقه والملائكة يمكن أن يتأذوا من ذلك . ليس على المرء أن يكتشف في هذا التابو حدساً وتصرفات اعراضية معينة ، يمكن أن يستخدم فيها السلاح الحاد بتأثير انفعالات شريفة لاشعورية ؟



(٤٠) فريزر ، المصدر السابق ، ص ٢٣٧

المقالة الرابعة

العودة الطفولية للطوطمية

ليس للمرء أن يخشى على التحليل النفسي ، الذي كان أول من حذر من المبالغة في دور الافعال والتكوينات النفسية ، من أن ينجرّ إلى اشتقاق شيء معقد مثل الدين من أصل وحيد . وإذا أراد مضطراً ، اضطراً يمل به عليه الواجب ، أن يكون أحادياً ، وتبنى منبعاً واحداً فحسب من منابع هذه المؤسسة الاجتماعية ، فإنه لا يزعم أن هذا المنبع حصري ، ولا أنه يحتل المرتبة الأولى بين مجموعة العوامل المؤثرة . لا يمكن إلا لمحصلة من مختلف حقول البحث أن تقرر الأهمية النسبية التي تضطلع بها الأولوية للمروضة هنا في أصل الدين ؛ لكن مثل هذا العمل يتخطى وسائل وغايات المحلل النفسي .

- ١ -

في المقالة الأولى من هذا الكتاب تعرفنا على مفهوم الطوطمية . تنامي إلينا أن الطوطمية نظام يحل لدى بعض الشعوب البدائية في أستراليا وأمريكا وأفريقيا محل الدين ويقدم أساساً للتنظيم الاجتماعي . ونحن نعلم ، أن الاسكتلندي ماك لينان أثار في عام ١٨٦٩ الاهتمام العام بظواهر الطوطمية التي كانت تُعتبر حتى ذلك الوقت من الطوائف ، وذلك عندما عبر عن ظنه بأن عدداً كبيراً من العادات والتقاليد في مجتمعات قديمة وحديثة مختلفة يتوجب النظر إليها كرواسب عن حقبة طوطمية . ومنذ ذلك الوقت اعترف العلم بأهمية الطوطمية على أوسع مدى . بهذا الخصوص أود أن استشهد بمقطع من «مكونات سيكولوجيا الشعوب» لـ ف . فونت (١٩١٢) (١) ، باعتباره واحداً من أواخر التصريحات حول هذه المسألة : «لنوجز كل هذا ، فتوصل باحتمال كبير إلى الاستنتاج ، بأن الحضارة الطوطمية كونت في كل مكان مرة ما المرحلة

(١) ص ١٣٩ .

التمهيدية للتطورات اللاحقة ، والمرحلة الانتقالية من الحالة البدائية إلى عصر الأبطال والألهة .

إن مرامي هذه المقالات تضطرننا إلى التناول المعمق لسمات الطوطمية . ولأسباب ستكشف لنا فيما بعد ، أفضل شخصياً هنا عرضاً لـ س . رايناخ ، الذي لخص في عام ١٩٠٠ الشريعة الطوطمية (١) في اثنتي عشرة مادة ، مقدماً لهاها كانجيل للمدين الطوطمي (٢) :

(١) لا يجوز قتل أو أكل حيوانات معينة ، إنما يربي الناس أفراداً من أنواع هذه الحيوانات ويعتنون بها .

(٢) إذا صدف ومات واحد من هذه الحيوانات ، يقام عليه الحداد ويدفن بنفس المراسم التي تقام لفرد من القبيلة العينة .

(٣) قد يسري حظر الأكل على جزء معين فقط من جسم الحيوان .

(٤) إذا تحتم على البدائي بحكم الضرورة أن يقتل الحيوان المحمي ، فعليه أن يستغفر منه وأن يحاول التخفيف من جرم انتهاك التابو ، من جريرة القتل ، بتعاويز وشعوذات متنوعة .

(٥) إذا ضحى بالحيوان بمقتضى الشعائر البدائية ، يجري البكاء عليه بشكل احتفالي .

(٦) يرتدي الناس في بعض المناسبات الاحتفالية ، في الطقوس الدينية ، جلد حيوانات معينة . وحيثما تكون الطوطمية ما تزال قائمة ، تكون هذه الجلود لحيوانات طوطمية .

(٧) يسمي القبائل والأشخاص أنفسهم بأسماء الحيوانات ، وبالتحديد أسماء حيوانات الطوطم .

(آ) في الأصل : Code du totémisme :

2) Revue scientifique, Oktober 1900

طبع في كتاب المؤلف في المجلدات الأربعة :

Cultes, Mythes et Religions, 1909, T.I, P. 1711.

- ٨) تستخدم قبائل كثيرة صور الحيوانات رايات لها وتقرش بها أسلحتها ؛ كما يرسم الرجال صور الحيوانات على جسدھم أو يوشمون بها جلدھم .
- ٩) يعتقد البدائيون ، أن الطوطم ، إذا كان من الحيوانات المخيفة والخطرة ، سوف يرحم أفراد القبيلة المسماة باسمه .
- ١٠) يحمي حيوان الطوطم المتمين الى القبيلة وينذرھم من المخاطر .
- ١١) ينبيء الطوطم اتباعه بالمستقبل ويخدمھم كقائد .
- ١٢) غالباً ما يعتقد أفراد القبيلة الطوطمية بأنھم يرتبطون مع حيوان الطوطم برابطة الاصل المشترك .

ولا يمكن للمرء أن يقيّم تعاليم الدين الطوطمي هذه ، قبل ان يأخذ بعين الاعتبار ، ان رايئنا قد سجل هنا جميع الدلائل والظواهر الخرسية التي يمكن للمرء منها أن يكتشف سبق وجود النظام الطوطمي . ويتجلى الموقع الخاص لهذا الكاتب ازاء المسألة . في أنه بالمقابل يھمل إلى حد ما الملامح الأساسية للطوطمية . وسوف نتأكد ، أنه قد أراح أحد الركنين الأساسيين للتعاليم الطوطمية إلى الورا وأغفل الركن الاخر تماماً .

في سبيل تكوين صورة صحيحة عن سمات الطوطمية ، سنوجه نظرنا إلى كاتب خصّ هذا الموضوع بمؤلف من أربعة مجلدات تضمن أكمل مجموعة من المشاهدات في هذا المجال ، مرفقة بمناقشات مستفيضة للمسائل التي أثارها هذه المشاهدات . إنه J.G. Frazer ، مؤلف «الطوطمية والزواج الخارجي» (١٩١٠) ، الذي سبقي مدينين له بالمتعة والفائدة اللتين قدمهما لنا في مؤلفه ، حتى لو قاد البحث التحليل - نفسي إلى نتائج بعيدة عن استنتاجاته .^(٣)

٣) ربما كان من الأفضل للقارئ ، أن نعرض عليه قليل من الصعوبات التي تواجه إثبات الحقائق في هذا الميدان : في البدء : الأشخاص الذين يجمعون المشاهدات لا يقومون هم أنفسهم بأعمالها ومناقشتها . فالأولون رحالة ومبشرون ، والآخرين مثقفون ، ربما لم يروا في عصرهم مواضيع بحتمهم .. التعاضد مع المتوحشين ليس أمراً سهلاً . ولم يكن جميع الراصدين عارفين بلغات المتوحشين ، بل توجب عليهم الاستعانة بمرجّمين أو التكلم مع المتوحشين المستعنين بالانكليزية

كتب فريزر في مقاله الأول^(١) ، أن الطوطم شيء مادي يكن له المتوحش احتراماً خرافياً ، لأنه يعتقد أنه توجد بين شحصه وكل فرد من هذا النوع صلة خاصة جداً . الرابطة بين الانسان والطوطم متبادلة ، فالطوطم يحمي الانسان ، والانسان يبرهن على احترامه للطوطم بأساليب مختلفة ، على سبيل المثال بأن لا يقتله ، إذا كان حيواناً ، ولا يقطعه ، إذا كان نباتاً . ويختلف الطوطم عن الصنم ، بأنه خلافاً للصنم ليس شيئاً مفرداً على الإطلاق ، بل دائماً نوع ، عادة نوع من الحيوان أو النبات ، ونادراً ما يكون مجموعة من الأشياء الجامدة ، والانسدر من ذلك أن يكون أشياء اصطناعية .

يمكن للمرء أن يميز بين ثلاثة أصناف من الطوطم على الأقل : (١) طوطم القبيلة الذي تشترك فيه القبيلة بأكملها والذي ينتقل بالوراثة من جيل إلى جيل . (٢) الطوطم

المكسرة (ب) . والمتوحشون لا يربطون بالتصريح عن الأشياء الحميمية جداً في حضارتهم ولا يفتحون قلوبهم إلا لأولئك الغرباء الذين امضوا سنوات طويلة في وسطهم . وكثيراً ما يقدمون - للوفاء شئ - معلومات خاطئة أو مواربة . (انظر :

Frazer, The Beginning of Religion and Totemism among the Australian Fornghtly Review, 1905: T. and Ex. 1,P. 150) ولا يجوز للمرء أن ينسى أن الشعوب البدائية ليست شعوباً قديمة ، بل في الحقيقة معمرة مثل الشعوب المتقدمة ، ولا يثق له أن يتوقع منهم الاحتفاظ بالفكرهم ومؤساتهم دون أي تطور وتحريف خلعة لاستطلاعاتنا . بالمعكس ، من المؤكد انه حصلت لدى البدائين تبدلات عميقة في جميع الاتجاهات ، بحيث ان المرء لا يستطيع أبداً أن يقرر دون شكوك ، ما الذي في أحوالهم وآرائهم الحاضرة قد حفظ للماضي الاصيل على شاكلة التحجّر وما الذي اصابه التحويل والتغير . ومن هنا كانت المشادات البالغة الوفرة بين المؤلفين حول ما يجب ان نعتبره أصيلاً في خصوصيات الحضارة البدائية وما يجب ان نعتبره تشكيلاً ثانوياً متأخراً . فثابت الحالة الاصلية يبقى اذن في كل مرة مسألة تشييدية . - اخيراً ليس من السهل أن يتحمل المرء المدارك البدائية . ونحن نسيء فهم البدائين ، كما نفعل مع أطفالنا ، ونترع دوماً إلى ان نؤول لهمهم وشعورهم حسب توضعائنا النفسية .

(ب) في الأصل : Pidgin-english .

Totemism, Edinburgh 1887(٤) . مطبوع في المجلد الأول من المؤلف الكبير .

الجنسائي الذي ينتمي إليه جميع الذكور أو جميع الاناث في القبيلة مع استبعاد الجنس الاخر . ٣) الطوطم الشخصي الذي يخص شخصاً معزداً ولا ينتقل إلى خلفه . وليس لأي من الصنفين الآخرين الأهمية التي ينالها طوطم القبيلة . فهما ، إن لم يكن كل شيء خادعاً ، تكوينان متآخران وأقل تعبيراً عن كنه الطوطم .

إن طوطم القبيلة (أو طوطم العشيرة) هو موضوع تبجيل من قبل مجموعة من الرجال والنساء الذين يسمون باسمه ، والذين يعتبرون أنفسهم سليلين تقرباء بالدم لسلف مشترك . وكما يؤمنون جميعاً بنفس الطوطم ، فهم يرتبطون مع بعضهم ارتباطاً وثيقاً من حلال واجبات مشتركة متبادلة .

إن النظام الطوطمي نظام ديني ، كما هو نظام اجتماعي ، في جانبه الديني يقوم على صلات الاحترام المتبادل والرحمة المتبادلة بين الانسان وطوطمه ، وفي جانبه الاجتماعي يقوم على التزامات أفراد العشيرة تجاه بعضهم وتجاه القبائل الاخرى . في التاريخ اللاحق للطوطمية تبدو على الجانبين نزعة نحو الافتراق ؛ غالباً ما يبقى النظام الاجتماعي بعد زوال النظام الديني ، وبالعكس تبقى رواسب من الطوطمية في ديانة تلك البلدان التي اختفى فيها النظام الاجتماعي القائم على الطوطمية . ونحن لا نستطيع ان نقول بثقة ، كيف كان جانباً الطوطمية مرتبطين في الاصل ببعضهما ، بسبب جهلنا بأصول الطوطمية ، بيد أن هناك احتمالاً قوياً بأن جانبي الطوطمية كانا في البداية لا ينفصلان عن بعضهما . بكلمات اخرى : كلما عدنا بعيداً إلى الوراء في التاريخ ، تبين لنا أكثر وضوحاً ، أن ابن القبيلة يعد نفسه من نفس نوع الطوطم ولا يعترف سلوكه تجاه الطوطم عن سلوكه تجاه ابن قبيلته .

في وصفه الخاص للطوطمية كنظام ديني يبرز فريزر ، أن افراد القبيلة يسمون بطوطمهم ، كما يعتقدون عادة انهم يتحدرون منه . ينبع ذلك أنهم لا يصطادون الحيوان الطوطم ، ولا يقتلونه ، ولا يأكلونه ، وفي حال كون الطوطم ليس حيواناً يمتنعون عن أي استخدام آخر له . إن حظر قتل وأكل الطوطم ليس التابو الوحيد المرتبط به ، بل يحظر أحياناً لمسّه ، وحتى النظر إليه ؛ وفي عدد من الحالات لا يجوز أن يذكر الطوطم باسمه الصحيح . ويؤدي انتهاك هذه الأوامر التابوية الحامية للطوطم إلى

عقاب تلقائي يتجلى في أمراض شديدة أو في الموت (٦) . من وقت لآخر تجري تربية بعض الناجح من الحيوان الطوطم من قبل العشيرة ، وتحاط بالعناية في أسرها (٧) . والحيوان الطوطم الذي يُصانف ميتاً ، يُجد عليه ويدفن مثل فرد من العشيرة . وإذا اضطر البدائي الى قتل حيوان طوطم ، فإن ذلك يحث ضمن طقوس مينة للاستغفار والتكفير .

بالمقابل تنتظر القبيلة من الطوطم الحماية والعطف ، فإذا كان حيواناً خطراً (حيوان مفترس أو حية سامة) ، فإن البدائي يفترض ان الطوطم لن يؤدي ابناءه ؛ وحيثما لم يتحقق هذا الافتراض ، فإن الشخص المتضرر يُنبذ من القبيلة . ويرى فريزر ، أن الايمان والأقسام كانت بالأصل أحكاماً إلهية (ج) ؛ وعلى هذا المنوال كان يترك لتقرير الطوطم كثير من اختيارات الأصل والأصالة . كما ان الطوطم يساعد في حالات المرض ، ويقدم للقبيلة انذارات بالخطر وتحذيرات منه . وكثيراً ما يعتبر ظهور الحيوان الطوطم بالقرب من أحد البيوت إعلماً بحادثة وفاة . فالطوطم جاء كي يأخذ أقرباه (٨) .

في مختلف الظروف المعتبرة يؤكد عضو العشيرة على قرابته من الطوطم ، وذلك بأن يشبه ظاهرياً به ، أو يلبس جلده ، أو ينقش صورته على جسده ، وماشابه . في مناسبات الاحتفال بالولادة وتعميد الرجال والدفن يجري هذا التمثل بالطوطم بالافعال والاقوال . وتخدم الرقصات ، التي يتكرر فيها جميع أفراد القبيلة بزي طوطمهم ويتصرفون مثله ، غايات سحرية ودينية متنوعة . أخيراً توجد طقوس يقتل فيها الطوطم بصورة احتفالية (٩) .

أما الجانب الاجتماعي للطوطمية فيتجلى بالدرجة الاولى في وصية يجري التمسك

(٥) انظر المقالة حول النايو .

(٦) كما إلى اليوم المثلث في القفص عند سلم الكابيتول في روما ، والدية في حظيرة برن .

(ج) فيسجو الصادق ويلقى الكاذب عقاباً تلقائياً على الحث في اليمن .

(٧) أي مثل المرأة البيضاء لدى بعض السلاسل النيلة .

(٨) فريزر ، المصدر المذكور ، ص ٤٥ . - انظر أدناه حديثنا عن التضحية .

بها شدة . وفي تقييد عظيم . تقول الوصية ، إن أفراد عشيرة الطوطم هم أحوة وأخوات . ملمون بمساعدة وحماية بعضهم ، وفي حالة مقتل واحد منهم على يد شخص غريب ، يتكامل كامل قبيلة الصاعل بدية القتل . ويتضامن جميع أفراد عشيرة القتل من أجل المطالبة بالتعويض عن الدم المسموح . فالروابط الطوطمية أقوى من الروابط الأسرية في مفهومنا المعاصر ؛ وهي لا تتطابق معها ، ذلك لأن انتقال الطوطم يجري عادة من خلال التوريث الأمومي ، وربما لم يكن بالأصل للتوريث الأبوي أي اعتبار على الإطلاق .

أما التقييد النابوي المقابل لذلك فهو حظر الزواج بين أفراد عشيرة الطوطم ، وعموماً خطر الاتصال الجنسي فيما بينهم . وهذا هو التزاوج الخارجي الشهير والمحير ، المرتبط بالطوطمية . لقد خصصنا له كامل المقالة الأولى من هذا الكتاب ، ولذلك لا نحتاج هنا إلا أن نشير إلى أنه ينبع من تهييب البدائير الشديد لسفاح القرى ، وإلى أنه ميرر باعتباره ضيقاً ضد سفاح القرى في ظروف التزاوج الجماعي ، وأنه في البدء يؤمن من منع سفاح القرى عن الحيل الشاب ثم في تطوره اللاحق فقط يصبح معيقاً للجيل الأكبر سناً^(١٩)

الآن أود أن أتبع هذا العرص للطوطمية المقتبس من فريزر ، وهو أبكر عرص في أدبيات هذا الموضوع ، ببعض المقاطع من واحدة من أواخر الخلاصات في هذا المجال . في مؤلفه «مكونات سيكولوجيا الشعوب» الصادر في عام ١٩١٢ يقول ف . فونت : «يعتبر الحيوان الطوطم حيوان سلف ونسب للجماعة المعنية ، «الطوطم» هو إذن من ناحية اسم الجماعة ، ومن ناحية أخرى اسم السلالة . كما أن لهذا الاسم بالارتباط مع الناحية الأخيرة معنى ميثولوجياً . لكن هذه الاستعمالات للمفهوم بأجمعها تتداخل فيما بينها ، كما يمكن لكل من هذه المعاني أن يتراجع ، بحيث إن الطوطم في بعض الحالات تصير إلى مجرد تسميات لفصائل القبيلة ، بينما في حالات أخرى يتقدم تصور الأصل والنسب أو المعنى العبادي للطوطم . . . يصبح مفهوم الطوطم مقيلاً

١٩ انظر المقالة الأولى من هذا الكتاب

لتفرض القبيلة وتنظيمها . يرتبط بهذه المعايير وترسيخها في عقيدة وشعور أفراد القبيلة أن الحيوان الطوطم لم يعتبر في الأصل بأي حال مجرد اسم لجماعة من أفراد القبيلة ، بل غالباً ما نظر إليه على أنه الأب الأصلي للتفصيل المعني . . . من ثم يرتبط بذلك ، أن يصبح هؤلاء الجدد الحيوانيين معبودين . . . وتتجلى هذه العبادة الحيوانية بالأصل ، بعض النظر عن بعض الطقوس والأعياد الطقوسية ، وقبل كل شيء في السلوك تجاه الحيوان الطوطم : ليس فرداً واحداً من الحيوان فحسب ، بل كل فرد من هذا النوع ، هو إلى درجة معينة مقدس . ويحظر على أصحاب الطوطم ، أولاً يسمح لهم إلا في ظروف محددة ، أن يتمتعوا بلحم الحيوان الطوطم . هناك بالمقابل الظاهرة المعاكسة ، المعبرة في هذا المجال ، وهي أن يقام في شروط محددة نوع من التمتع الطقوسي بلحم الطوطم . . .

.. لكن الجانب الاجتماعي الأهم لهذا التقسيم الطوطمي للقبيلة يكمن في أن التقسيم يترابط مع معايير أعرافية لاتصال الجماعات فيما بينها . في مقدمة هذه المعايير تصدر معايير الاتصال الزوجي . وهكذا يترابط هذا التقسيم القبلي مع ظاهرة هامة تظهر لأول مرة في العصر الطوطمي ، ألا وهي : التزاوج الخارجي . إذا أردنا من خلال كل هذا ، الذي قد يلقى فيما بعد تطويراً أو تخفيفاً ، أن نصصل إلى السمات الأصلية للطوطمية ، فإننا نحصل على الملامح الأساسية التالية : في الأصل كانت الطواطم حيوانات فقط ، تُعتبر أسلافاً للقبائل . وكان للطوطم يُورث حسب الخط الأمومي ؛ وكان محظوراً قتل الطوطم (أو أكله ، وبالنسبة للظروف البدائية يتطابق القتل مع الأكل) ؛ كما كان محظوراً على أصحاب الطوطم أن يمارسوا الاتصال الجنسي فيما بينهم^(١١)

(١١) بالتطابق مع هذا النص تكون خلاصة الطوطمية التي توصل إليها فريزر في مؤلفه الثاني حول الموضوع (أصل الطوطمية ، المجلة النصف شهرية ١٨٩٩) (د) .

وهذا جرى تناول الطوطمية كنظام بدائي لكل من الدين والمجتمع كنظام للدين تتضمن الطوطمية الاتحاد الفاضل للمتوحش مع طوطمه ؛ وكنظام للمجتمع تتضمن العلاقات التي بمقتضاها يتضمن الرجال والنساء من نفس الطوطم مع بعضهم ومع أعضاء المجموعات الطوطمية الأخرى . وفيما يتعلق بهاتين الناحيتين من النظام الطوطمي ثمة بعدان أو مكان

بعد هذا قد يثير انتباهنا ، أن الشريعة الطوطمية ، كما وصفها رايناخ ، لا تتضمن على الإطلاق واحداً من التابوين الرئيسيين ، وهو تابو الزواج الخارجي ، بينما ذكرت عرضاً فحسب مقدمة التابو الثاني ، وهي الانتساب إلى الحيوان الطوطم . وقد اخترت ماهره رايناخ ، وهو واحد من المبرزين في هذا المجال ، كي أهدد للخلافات في الرأي بين المؤلفين ، التي سوف تشغلنا فيما يأتي من البحث .

- ٢ -

كلما قويت الحجة القائلة ، إن الطوطمية مثلت مرحلة نظامية لجميع الحضارات ، أصبحت الحاجة إلى فهم الطوطمية ، إلى إمطة اللثام عن لغز طبيعتها ، أكثر إلحاحاً . في الحقيقة ، كل شيء غير في الطوطمية ، والمسائل الحاسمة فيها هي : منشأ النسب الطوطمي ، وتعليل التزاوج الخارجي (أو بالأحرى تعليل تابو سفاح القربى الذي يمثله) ، والصلة ما بين التنظيم الطوطمي وحظر سفاح القربى . يُفترض بهذا الفهم أن يكون تاريخياً ونفسانياً ، وأن يقدم معلومات عن الشروط التي تطورت فيها هذه المؤسسة الغريبة وعن حاجات البشر الروحية التي عبرت عنها .

بالتأكيد سيدهش قرائي ، عندما يعلمون ، كم هي مختلفة وجهات النظر التي حاولت الإجابة على هذه المسائل ، وكم تتباعد آراء الباحثين المختصين حولها . بهذا أصبح إلى حد ما مشكوكاً بكل ما قيل عموماً حول الطوطمية والتزاوج الخارجي . حتى الصورة السابقة الذكر المأخوذة من مؤلف نشره فريزر في عام ١٨٨٧ لا تستطيع أن

استقرايان للطوطمية : المبدأ الأول هو أنه لا يجوز للإنسان أن يقتل أو يأكل طوطمه الحيوان أو النبات . والمبدأ الثاني هو أنه لا يجوز للرجل أن يتزوج أو يمشر امرأة من نفس الطوطم (ص ١٠١) . ويضيف فريزر ما يدخلنا في معمة التناقضات حول الطوطمية : وأما مسألة ما إذا كان النباتان ، الديني والاجتماعي ، قد تعالشا دلياً أم استقلا بالأساس عن بعضهما ، فقد أجيب عليها بأشكال مختلفة .

١) The Origin of Totemism, Fortnightly Review 1899.

الاستشهاد المتضمن في هذه الحاشية بالانكليزية .

تنجو من النقد ، بأنها تعبر عن ميل جزافي للكاتب . ولو كان فريزر ، الذي غير مراراً
آراءه حول هذا الموضوع ، موجوداً اليوم ، لا عترض عليها بنفسه (١١) .

من الطبعي أن المرء سيكون أقرب للتوصل الى كنه الطوطمية والتزاوج
الخارجي ، لو اقترب من أصول هاتين المؤسستين الاجتماعيتين . لكن علينا من أجل
الحكم في الأمر ، أن لا ننسى ملاحظة أندري لانغ ، بأن الشعوب البدائية ، هي أيضاً
لم تحفظ لنا الأشكال الاصلية للمؤسسات وشروط نشوئها ، بحيث أننا بقينا نعتمد على
التكهنات ليس إلا ، من أجل التعويض عن نقص التفاصيل (١٢) . إن محاولات
التفسير المطروحة لا يصمد بعضها منذ البدء أمام نقد عالم النفس ، فهو عقلائي أكثر
من اللازم ولا يحسب حساباً للسمعة العاطفية في الأشياء المطلوب تبسيطها . وثمة
محاولات تفسير أخرى تقوم على مقدمات لا تدعمها التفاصيل ، وغيرها يستند إلى مواد
من الأفضل لو خدمت تأويلاً آخر . إن تنفيذ هذه الآراء المختلفة لا يخلق عادة
صعوبات كبيرة ، وللمؤلفون كالعادة أقوى على نقد بعضهم منهم على تقديم التفسير
الصحيح . وبالنسبة لكثير النساط المبحوثة تبقى النتيجة النهائية هي عدم
الوضوح (ز) . لذلك لا يستغرب المرء ، إذا ظهر في أحدث الأدبيات حول الموضوع -

١٢) بمناسبة مثل هذا التغيير في الرأي كتب فريزر الكلمة الجميلة التالية : (هـ) «وأننا لست أحمق لدرجة
أن أدعي أن استنتاجاتي حول هذه المسائل الصعبة نهائية . فقد غيرت وجهات نظري مراراً
وتكراراً ، وأنا مصمم على تغييرها ثانية مع كل تغير في الوقائع ، ذلك لأن البهانة التزيه مثل
الحرياء ، عليه أن يغير ألوانه بتغير ألوان الأرض التي يطأها» . استهلال للمجلد الاول من
«الطوطمية والتزاوج الخارجي» ، ١٩١٠ .

(هـ) الاستشهاد باللغة الانكليزية .

١٣) «بطبيعة الحال يقع أصل الطوطمية بمنأى عن مقدراتنا في الاختيار التاريخي أو في احراء التجارب .
يجب أن نجد ملائمة بالنظر الى هذه المسألة عن طريق الحدس» . أ . لانغ ، سر الطوطمية ، ص
٢٧ . «لا نرى في أي مكان انساناً بدايياً بشكل مطلق ، ولا نظاماً بدايياً في حال التكون» ، ص

٢٩ (و) .

(و) الاستشهاد باللغة الانكليزية .

(ز) في الأصل : non liquet .

وقد أعملنا معظمها هنا - سعي حلي إلى سد أي حل عام للمسائل الطوطمية باعتباره غير قابل للتحقيق . مثال ذلك لدى غولدن فايزر في 1910 Am Folk-lore ٢٨:11. وقد سمحت نفسي عند عرض هذه التكهانات المتصارعة أن أعرض النظر عن تسلسلها الزمني .

آ - منشأ الطوطمية

يمكن أن نصيغ السؤال عن نشوء الطوطمية على الشكل التالي : كيف توصل البدائيون إلى أن يسموا أنفسهم (أو قبائلهم) بأسماء الحيوانات أو النباتات أو الجهادات ؟^(١٥) .

لقد أحجم الاسكتلندي مالك لينان ، الذي كشف الطوطمية والتزاوج الخارجي أمام العلم^(١٦) ، أحجم عن إبداء الرأي في نشوء الطوطمية . كان ، حسب تصريحه^(١٧) ، لانغ^(١٨) ، لفترة ميالاً إلى إعادة الطوطمية إلى عادة الوشم . أما النظريات المطروحة حول منشأ الطوطمية ، فأود أن أصنفها في ثلاث مجموعات : (١) الأسانية ، (٢) السوسولوجية ، (٣) النفسانية .

(١) النظريات الأسانية

إن المعلومات المتوفرة حول هذه النظريات تبرر جمعها تحت هذا العنوان . وكان غارسيلازو دبل فيفا ، وهو سليل شعب الاتكا البيرواني ، الذي كتب في القرن

(١٤) من الأرجح في الأصل بأسماء الحيوانات فقط .

(15) The Worship of Animals and plants, Fortnightly Review 1869- 1870. Primitive Marriage 1865:

Studies in Ancient History 1876, 2.ed.1886.

وكلا المصنفين مطبوعان في :

(16) The Secret of the Totem, 1905,P.34

السابع عشر تاريخ شعبه ، قد أعاد ما كان معروفاً لديه من الظاهرة الطوطمية إلى حاجة القبائل لأن تفرق بالاسماء فيما بينها ^(١٧) . بعد قرون ظهرت الفكرة ذاتها في اتنولوجيا أ . ك . كين : نتجت الطوطم عن «heraldic badges» (شارات الرايات) التي أراد بها الأفراد والعائلات والقبائل تمييز بعضهم عن بعض ^(١٨) .

نفس الرأي أبداه ماكس مولر عن معنى الطوطم في مؤلفه «اسهامات في علم الميتولوجيا» ^(١٩) . فالطوطم هو : (١) شعار عشيرة ، (٢) اسم عشيرة ، (٣) اسم الأجداد الأوائل للعشيرة ، (٤) اسم موضوع التبرجيل لدى العشيرة . فيما بعد رأى بيكلر ، ١٨٩٩ ، أن : البشر احتاجوا إلى أسماء دائمة ، مثبتة خطياً ، للجهاحات والأفراد . . . لذلك لم تنبثق الطوطمية عن حاجة دينية بل عن حاجة يومية وإعنية لدى البشرية . فجوهر الطوطمية ، التسمية ، هو تبعة لفن الكتابة البدائي . إنجابعد أن حمل المتوحشون اسم الحيوان ، استنبطوا من ذلك فكرة القرابة مع هذا الحيوان ^(٢٠) . كذلك أعطى هربرت سبنسر ^(٢١) للتسمية أهمية خاصة في نشوء الطوطمية

فقال ، إن بعض الأفراد استدعوا الناس من خلال خصائصهم المميزة إلى تسميتهم بأسماء الحيوانات (ح) ، وحصلوا بذلك على ألقاب شرف أو أسماء شهرة انتقلت إلى خلفهم . ويحكم أن اللغات البدائية غير دقيقة وغير واضحة فقد فهمت هذه الأسماء من قبل الأجيال اللاحقة على أنها شهادة على الانتساب إلى هذه الحيوانات بالذات . بذلك تتكشف الطوطمية عن أنها تبرجيل للأجداد قائم على سوء الفهم .

(١٧) تبعاً لـ أ . لانغ ، سر الطوطم ، ص ٣٤ .

(١٨) نفس المصدر .

(١٩) Contributions to the Science of Mythology . لانغ .

(٢٠) بيكلر وسوملو : أصل الطوطمية ١٩٠١ . يحق وصف المؤلفان محاولتهما التفسيرية بأنها «مساهمة في النظرية المادية للتاريخ» .

(٢١) The Origin of Animal Worship, Fortnightly Review 1870.

مبادئ السوسولوجيا ، المجلد الأول ، الفقرات ١٦٩ إلى ١٧٦ .
(ح) التي لها مثل هذه الخصائص .

شبيه بذلك تماماً ، إنما دون التركيز على سوء الفهم ، كان تفسير اللورد أنبوري (أكثر شهرة باسمه السابق سير جون لا بوك) لنشوء الطوطمية : إذا أردنا أن نفسير تبجيل الحيوانات ، فليس لنا أن ننسى ، كم يكثر استقاء الأسماء البشرية من الحيوانات . وبالطبع ، فإن أولاد وأتباع الرجل الذي سمي دُباً أو سباعاً ، جعلوا من ذلك كنية ، فتأتى عن ذلك أن اكتسب الحيوان نفسه بعض الاحترام واخيراً التبجيل .

لقد أبدى فيزون اعتراضاً قاطعاً ، كما يبدو ، على إرجاع أسماء الطوطم إلى أسماء الأشخاص (٣١) فين ، استناداً إلى الأوضاع الاسترالية ، أن الطوطم هو دائماً كناية عن مجموعة من البشر ، وليس على الإطلاق كناية عن شخص مفرد . لو كان الأمر خلاف ذلك وكان الطوطم في الأصل اسم شخص مفرد ، لما أمكن انتقاله إلى الأطفال في نظام التوريث الأمومي .

ثم إنه من الواضح أن النظريات المعروضة أعلاه غير وافية بالغرض . فهي تفسر بشكل ما تسمية قبائل البدائيين بأسماء الحيوانات ، إنما لا تفسر على الإطلاق الأهمية التي اكتسبتها هذه التسمية بالنسبة لهؤلاء ، لا تفسر النظام الطوطمي . وأكثر نظريات هذه المجموعة أهمية هي نظرية أ . لانغ ، التي طرحها في كتابه «الاصول الاجتماعية» ١٩٠٣ و «سر الطوطم» ١٩٠٥ (ط) . فبالرغم من أن هذه النظرية أيضاً تجعل من التسمية جوهرًا للمسألة ، لكنها تعتمل جانبيين نفسانيين هامين وتزعم بذلك أنها قد أوجدت الحل النهائي للغز الطوطمية .

يرى لانغ ، أنه في البدء ليس مهماً ، كيف توصلت العشائر إلى اسمائها الحيوانية . لنفترض أنهم تنبهوا ذات يوم إلى أنهم يحملون مثل هذه الأسماء ، ولم يستطيعوا معرفة مصدرها . لنقل ، إنهم نسوا مصدر هذه الأسماء ، عندئذ سيحاولون التكهن بذلك ، وبحكم اقتناعهم بأهمية الأسماء سيتوصلون بالضرورة الى جميع الأفكار التي يتضمنها النظام الطوطمي . فالأسماء بالنسبة للبدائيين - كما بالنسبة

21) Kamilaroi and Kurmai. p.165, 1880

تبعاً لـ أ . لانغ ، سر الطوطم ..

ط. 1905. The secret of the totem and Social origins 1903

للمتوحشين المعاصرين وحتى بالنسبة لأطفالنا (١٧) - ليست أمراً هامشياً وتقليدياً ، كما تبدونا ، بل هي شيء هام وجوهري . اسم الانسان ، في نظرهم ، من المكونات الرئيسية لشخصه ، وربما قطعة من ذاته . والتائل في الاسم مع الحيوان سيقود البدائين حتماً إلى التسليم بوجود رابطة غامضة ومعبرة بين شخصهم وهذا النوع من الحيوان . وأي رابطة ستكون هذه غير رابطة قريى الدم ؟ لكن ، ما أن يتم التسليم مرة هذه الرابطة بحكم التائل بالأسماء ، حتى تنتج عن ذلك ، كتبعات مباشرة لتأثير الدم ، جميع التعليقات الطوطمية ، بما فيها التزاوج الخارجي .

«تكفي هذه الاشياء الثلاثة - مجموعة من أسماء الحيوانات من مصدر مجهول ، اعتقاد بارتباط غيبي بين جميع حاملي نفس الاسم من البشر والبهائم ، اعتقاد بخرافات الدم - لأن تؤدي إلى كل المعتقدات والممارسات الطوطمية بما فيها التزاوج الخارجي» (سر الطوطم ، ص ١٢٦) (ي)

يمكن القول ، إن تفسير لانغ ملتبس . فهو يستبطن النظام الطوطمي بضرورة نفسانية من اسم الطوطم ، بافتراض أن مصدر التسمية منسي . أما القسم الآخر من النظرية فيحاول أن يكشف عن أصل هذه الأسماء ؛ وسوف نرى أن هذا القسم ذو طابع مغاير تماماً .

إن القسم الآخر هذا من نظرية لانغ لا يختلف في جوهره عن النظريات الأخرى التي اسميتها «اسمائية» . فالحاجة العملية إلى تمييز القبائل عن بعضها اضطرتها إلى أن تتخذ لنفسها أسماء ، ولذلك قبلت كل قبيلة بالاسم الذي أطلقتته عليها القبائل الأخرى . وهذه «التسمية من الخارج» (ك) هي خصوصية البناء الذهني للانغ . فكون الأسماء التي أطلقت على القبائل بالطريقة المذكورة مستقاة من الحيوانات ، ليس أمراً مثيراً ، وليس ثمة ما يدعو البدائين إلى الاحساس بها كشيء أو مسخرة . يجدر الذكر ، أن لانغ استعان بحالات ، لم تكن بأي حال نادرة في العصور التالية من

(٢٢) انظر المقالة حول التلوي ، ص ٧٧ من هذا الكتاب

(ي) الاستشهاد بالانكليزية .

(ك) في الأصل : «naming from without»

التاريخ ، أعطيت فيها من الخارج أسماء بقصد السخرية ومع ذلك قبلها أصحابها وتسموا بها عن طواعية (Tories, Whigs, Geusen) (ل) . وبافتراض ان نشوء هذه الأسماء قد سي مع مرور الزمن ، يتم ربط هذا القسم الثاني من النظرية اللانقية مع القسم الأول المعروف أعلاه .

(٢) - النظريات السوسولوجية

لقد قصي رانيلخ بنجاح راسب النظام الطوطمي في العبادة والأحراف لفترات لاحقة . لكنه منذ البداية لم يعر موضوع الانتساب الى الحيوان الطوطم اهتماماً كبيراً . وقد عبر ذات مرة مدون تحفظ عن أن الطوطمية لا تبدو له غير تضخيم للمغريزة الاجتماعية^(٣٣) (م) .

ويبدو أن هذا الفهم يتخلل المؤلف الجديد لـ . دوركهيم والأشكال الأولية للحياة الدينية - النظام الطوطمي في استراليا ، ١٩١٢ (ن) . فالطوطم هو الممثل المرئي للدين الاجتماعي لهذه الشعوب ، هو يجسد الجماعة ، التي هي في الحقيقة موضع التسجيل .

(ل) الجوزن : المتاضلون الهولنديون في سبيل تحرير بلادهم من الاحتلال الاسباني في القرن السادس عشر . وتعني الكلمة بأصلها الفرنسي : الشحاذون .
الويغز . منذ القرن السابع عشر تمثلو الارستقراطية الزراعية الرأسمالية والبورجوازية التجارية والصناعية الانكليزية . ومنذ ١٨٤٠ عبارة عن أعضاء الحزب الليبرالي . ولم نعرف معنى أصل الكلمة .

التوريز : في القرن السابع عشر اتباع التاج الانكليزي في البرلمان . ومنذ حوالي ١٨٤٠ عبارة عن أعضاء الحزب المحافظ البريطاني . وتعني بالانجليزية الوسطى : المعاة .

(٢٣) المصدر المذكور ، ص ٤١ .

(م) في الأصل : «une hypertrophie de l'instinct social»

E. Durkheim: les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en (ن) Australie, 1912.

هناك مؤلفون آخرون بحثوا عن تحليل أقرب لمشاركة الدوافع الاجتماعية هذه في تكوين المؤسسات الطوطمية . فرأى هيدون أن كل قبيلة بدائية كانت تعيش في الأصل من حيوان أو نبات معين ، وربما مارست التجارة به أيضاً وبادلت به القبائل الأخرى .

بذلك لا يخلوا الأمر من أن تُعرف هذه القبيلة عند القبائل الأخرى باسم الحيوان الذي يلعب عندها ذلك الدور الهام . في نفس الوقت لا بد أن تنمولى هذه القبيلة إلفة مع الحيوان المعني وأن ينشأ نوع من الاهتمام به ، إلا أن الإلفة والاهتمام لا يقومان على باعث نفسي آخر غير أكثر الحاجات البشرية أولية وإلحاحاً ، وهو الجوع (٢٤) .

يُرد على هذه النظريات ، التي تُعتبر أكثر النظريات الطوطمية عقلانية ، بأنه لم يُعثر في أي مكان على مثل هذه الحالة من التغذية لدى البدائيين ، والأرجح أنها لم تتواجد قط ، فالتوحشون يهتمون كل شيء ، وهم أكثر التهاماً لكل شيء بقدر ما يكون مستواهم متديناً . بالإضافة إلى أنه ليس مفهوماً ، كيف أمكن أن تتطور من مثل تلك الحمية الغذائية علاقة دينية تقريباً تجاه الطوطم وصلت ذروتها في الامتناع المطلق عن ذلك الغذاء المفضل .

أما فريزر فقد وضع ثلاث نظريات حول نشوء الطوطمية . أولى هذه النظريات نفسانية ، وسوف نتحدث عنها في مكان آخر . النظرية الثانية نشأت تحت تأثير ما نشره بلحثان حول السكان الأصليين لاواسط استراليا (٢٥) . فقد وصف سبنسر و غيللن جملة من المؤسسات الاجتماعية والتقاليد والآراء الخاصة بمجموعة من القبائل المسماة أمة الأرونتا . وقد انضم فريزر إلى تقييمهما بأن هذه الخصوصيات تعتبر ملامح حالة أولية يمكن أن تقدم توضيحاً عن المغزى الأول والحقيقي للطوطمية .

تتجل هذه الخصوصيات لدى قبيلة الأرونتا ذاتها (وهي جزء من أمة الأرونتا) فيما

24) Address to the Anthropological section, British Association, Belfast 1902.

تبعاً لفريزر ، الطوطمية . . . المجلد الرابع ، ص ٥٠ وما بعدها .

25) Baldwin Spencer a. Gillen, The Naive Tribes of Central Australia, London 1891.

يلي :

١ - تتوزع القبيلة الى عشائر طوطمية ، لكن الطوطم لا يتنقل وراثياً ، بل يتحدد فردياً (بطريقة سنسرحها فيما بعد) .

٢ - العشائر الطوطمية ليست خارجية التزاوج ، ويتم حصر الزواج من خلال توزيع متطور للناس الى طبقات زواجية لا علاقة لها بالطوطم .

٣ - تقديم وظيفة العشائر الطوطمية على نادية طقس غايته اكثار المواسيع الطوطمية التي تؤكل ، بطريقة سحرية متقنة (وهذا الطقس يسمى إيتشيوما) .

٤ - للأرونتا نظرية غريبة في الحمل والبعث . فهم يعتقدون أنه في أماكن معينة من بلادهم تتجمع أرواح الأموات المتسبين لوطوطم معين متظرة البعث ، وتدخل في أحرام النساء اللواتي يمررن من تلك الأماكن . فإذا ولد طفل ، تحدد الأم في أي موطن للأرواح تعتقد أنها استقبلت طفلها . على هذا الاساس يتحدد طوطم هذا الطفل . كما يعتقدون أن الأرواح (أرواح المتوفين وكذلك المبعوثين) مربوطة على ثمامت حجرية غريبة موجودة في تلك الأماكن (باسم شورينغا) .

هناك ، كما يبدو ، ناحيتان دفعتا فريزر الى الاعتقاد بأنه قد عثر في مؤسسات الأرونتا على أقدم شكل للطوطمية . أولاً ، وجود أساطير زعمت أن أسلاف الأرونتا تغدوا بانتظام من طوطمهم وأنهم لم يتزوجوا إلا من نساء طوطمهم الخاص . ثانياً ، الاستبعاد الواضح للفعل الجنسي في نظريتهم عن الحمل ، فالبشر الذين لم يدركوا بعد أن التلقيح هو تبعة الاتصال الجنسي ، يحق للمرأة أن يعتبرهم الأكثر تحلفاً وبدائية بين الذين يعيشون اليوم .

ان فريزر ، بتمسكه بطقس الإيتشيوما عند إبداء رأيه بالطوطمية ، يظهر له النظام الطوطمي فجأة ، في ضوء مغاير تماماً ، على أنه بصفة عامة تنظيم عملي من أجل تأمين أوليات الحاجات البشرية (انظر هيدون أعلاه) (٢٦) . كان النظام ببساطة قطعة

(٢٦) وما من شيء غامض أو لغز بهذا الخصوص ، لا شيء من ذلك الغموض الميتافيزيقي الذي يجب بعض الكتاب أن يصفوه على البدايات المتواضعة للتأمل البشري ، سوى ما هو غريب من الأنماط البسيطة والشعورية والمحسوسة من التوحش ،

Totemism and Exogamy. I, p.117

رائعة من «السحر التعلوني» (س) . يمكن القول ، ان البدائين ألفوا جمعية سحرية للاتناج والاستهلاك . إذ ذاك أخذت كل عشيرة طوطمية على عاتقها أن تهتم بتوفير مادة غذائية معينة . فإذا كان الطوطم لا يؤكل ، كان يكون حيواناً صاراً أو مطراً أو ريحاً أو ما شابه ، عندئذ كان واجب العشيرة الطوطمية المعنية أن تسيطر على هذا الجزء من الطبيعة وأن تدفع ضرره عن المجموع . فممنجزات كل من هذه العناصر كانت تعود بالخير على الجميع . وبما أن العشيرة لا يحق لها أن تأكل من طوطمها ، أو لا يحق لها أن تأكل منه إلا القليل ، فانها كانت تؤمن هذه المادة الثمينة للآخرين وتؤمن بالمقابل من قبل العناصر الأخرى بالخيرات التي يفرضها عليها واجبها الطوطمي الاجتماعي . على ضوء هذا الفهم المتحصل من طقس الإنتيشيوما بدا لفريرز ، كما لو أن البدائي قد أعماه حظر الأكل من طوطمه عن أن يهمل الجانب الأهم من العلاقة وهو واجب تأمين أكبر قدر ممكن من الطوطم الذي يؤكل لتغطية حاجة الآخرين .

لقد أخذ فريرز بمأثور الأرونتا ، بأن كل عشيرة طوطمية تغذت في الأصل دون قيود من طوطمها . ثم نشأت لديه صعوبة في فهم التطور اللاحق الذي اقتصر على تأمين الطوطم للآخرين ، في حين أن صاحب الطوطم نفسه تحلى تفريراً عن التمتع به . فاعتقد فريرز أن هذا التقييد لم يكن بأي حال ناجماً عن نوع من الاحترام الديني ، بل ربما من ملاحظة أنه ليس من عادة أي حيوان أن يفترس أحداً من نوعه ، بحيث أن هذا التقص للتمتع بالطوطم سوف يضر بالسلطة على الطوطم التي يرغب البدائي في التوصل إليها . أو هو ناجم عن السعي إلى استئالة هذا الكائن من خلال عدم الاضرار به . ولم يخف فريرز صعوبات هذا التفسير^(٧٧) ، كذلك لم يجرؤ على تبين طريق تحول عادة الزواج ضمن الطوطم ، وهي العادة المستفدة من أساطير الأرونتا ، إلى الزواج الخارجي .

تتوقف صحة نظرية فريرز القائمة على الانتيشيوما على الاعتراف بالطبيعة البدائية لمؤسسات الأرونتا . لكن يبدو أنه من المستحيل أن تصمد هذه النظرية أمام

(س) في الأصل . «Cooperative magic» .

(٧٧) المصدر المذكور ، ص ١٢٠ .

الاعتراضات المقدمة من قبل دوركهاهيم^(٢٨) ولانغ^(٢٩) . فمن المرجح أن الأرونتاهم أكثر القبائل الاسترالية تطوراً ، وأنهم يمثلون طور الانحلال أكثر مما يمثلون طور بداية الطوطمية . أما الأساطير ، التي كان لها ذلك التأثير الكبير على فريزر ، لأنها بعكس المؤسسات السائدة اليوم تؤكد على حرية الأكل من الطوطم والزواج ضمن الطوطم ، فتكشف لنا ببساطة على أنها تخيلات رغبوية جرى إسقاطها على الماضي ، شبيهة بأسطورة العصر الذهبي .

(٣) النظريات النفسانية

قامت النظرية الأولى النفسانية لفريزر ، التي وضعها قبل اطلاعه على تفصيلات سينسر وغيللن ، على الاعتقاد بـ «النفس الخارجية»^(٣٠) . بناء عليها يمثل الطوطم ملجأ أميناً للنفس (ع) ، تودع فيه كي تبقى في منأى عن الأخطار التي تهددها . فإذا أوى البدائي نفسه في طوطمه ، فإنه يصبح بعيداً عن الأذى وبالطبع يتمتع هو ذاته عن إيذاء حامل نفسه ، وبما أنه لا يعلم أي فرد من هذا الحيوان الطوطم حامل نفسه ، فمن الطبيعي أن يحافظ على كل النوع . فيما بعد تخلّى فريزر ذاته عن هذا الاستنباط للطوطمية من الاعتقاد بالأنفس .

عندما اطلع فريزر على تفصيلات سينسر وغيللن ، وضع النظرية الأخرى السوسولوجية للطوطمية ، كما عرضناها أعلاه ، لكنه وجد بذاته بعد ذلك ، أن الباعث الذي استنبط منه الطوطمية ، شديد العقلانية يفترض وجود تنظيم اجتماعي

28) L'année sociologique, T I, V, VIII

وفي أماكن أخرى . انظر خاصة المذلة :

Sur le totémisme. T V, 1901.

29) Social Origins and Seret of the Totem

30) Bough II, p. 332.

(ع) النفس هنا بمعنى الروح .

معقد جداً للدرجة لا يمكن معها للمرء أن يسميه بدائية^(٣١) . عند ذلك بدت له المجتمعات التعاونية السحرية على أنها ثمار لاحقة أكثر منها رشيقات للطوطمية . فبحث عن عنصر أبسط ، عن خرافة بدائية وراء هذه التكوينات ، كي يستبطن منها نشوء الطوطمية . وهذا العنصر الأولي وجدته بعدئذ في نظرية الأرونتا الغريبة عن الحمل .

كما أشرنا ، تلغي قبيلة الأرونتا علاقة الحمل بالفعل الجنسي . عندما تشعر امرأة من هذه القبيلة أنها حامل ، تكون في هذه اللحظة إحدى الأرواح المتهيشة للبحث والمتواجدة في موطن الأرواح القريب قد اقتحمت رحم هذه المرأة وسوف تولد منها على هيئة طفل . وهذا العقل له ذات الطوطم الذي لجميع الأرواح المتربصة في موطن الأرواح للذكور .

إن نظرية الحمل هذه لا تستطيع أن تفسر الطوطمية ، لأنها تفترض وجود الطوطم مسبقاً . لكن ، إذا أراد المرء العودة خطوة إلى الوراء والافتراض أن المرأة اعتقدت أصلاً ، أن الحيوان أو النبتة أو الحجر ، أي الموضوع الذي شغل خيالها لحظة شعرت لأول مرة أنها حامل ، قد دخل فيها وسيولد منها في هيئة بشرية ، عندئذ يكون تمثيل الانسان مع طوطمه معطلاً بالفعل من خلال اعتقاد المرأة الحامل ، كما يمكن من ذلك ببساطة استنباط جميع الأوامر الطوطمية الأخرى (باستثناء التزاوج الخارجي) . فالإنسان المعني سوف يرفض الأكل من هذا الحيوان أو هذه النبتة ، لأنه بذلك يكون كمن يأكل ذاته . [لأنه سيجد نفسه مدفوعاً لأن يتمتع من فترة لأخرى بصورة طقوسية بشيء من طوطمه ، لأنه بذلك يمكن أن يقوى تمثله مع الطوطم ، وهذا هو الأساسي في الطوطمية . ويبدو أن تقصيات قام بها ويفرز على السكان الأصليين في جزر البشك أثبتت التماثل المباشر للبشر مع طوطمهم على أساس مثل هذه النظرية للحمل^(٣٢) .

(٣١) من غير المحتمل أن جماعة من المؤرخين كان يستم من عهد عالم الطبيعة إلى مقاطعات وتخصص كلاً منها لعصبة من السحرة وتأمّر جميع هذه العصبات بممارسة سحرها وجعل شعوفاتها في سبيل الصالح العام . الطوطمية والتزاوج الخارجي ، الجزء الرابع ، ص ٥٧ . [الاستشهاد بالانكليزية - ملاحظة من قبل المترجم] .

(٣٢) الطوطمية والتزاوج الخارجي ، الجزء الثاني ص ٨٩ ، الجزء الرابع ص ٥٩ .

المنبع الأخير للطوطمية هو إذن جهل المتوحشين بالعملية التي يتكاثر بها البشر والحيوانات ، وخاصة الجهل بالدور الذي يلعبه الذكر في الاخصاب . وما يساعد على هذا الجهل هو الفارق الزمني الطويل بين الفعل الاخصابي وولادة الطفل (أو الاحساس بالحركات الأولى للجنين) . على هذا ليست الطوطمية من ابتكار العقل الذكري ، بل من ابتكار العقل الأنثوي . ووحام المرأة الحامل (أوهام المرض) 'ف' هو جذور ذلك . 'وفي الواقع ، أي شيء يصدم المرأة في تلك اللحظة الغامضة من حياتها ، لحظة تعرف لأول مرة أنها ستكون أما ، يمكن بسهولة أن تعتبره أنه الطفل الذي في رحمها . مثل هذه الأوهام الأمومية ، وهي طبيعية وعملية على ما يظهر ، تبدو أنها جذر الطوطمية' (١٣٣) .

ان الاعتراض الرئيسي على نظرية فريزر الثالثة هو نفس الاعتراض على نظريته الثانية ، السوسبيولوجية . فيبدو أن الأروتنا يعيدون جداً عن بدايات الطوطمية . ولا يبدو أن إنكارهم للأبوة يقوم على جهل بدائي ، بل إن لديهم في بعض الأمور توريث أبوي . لعلمهم ضحوا بالأبوة مقابل نوع من التاملات التي يراد بها تكريم أرواح الأسلاف (١٣٤) . وإذا هم جعلوا من أسطورة الحمل اللادنس عن طريق الروح نظرية عامة للحمل ، فلا يجوز للمرء أن يعزي اليهم من أجل ذلك جهلاً في شروط التكاثر ، كما لا يجوز ذلك بشأن الشعوب القديمة في زمن نشوء الأساطير المسيحية .

ثمة نظرية نفسانية أخرى حول مصدر الطوطمية وضعها الهولندي غ . أ . فيلكن . وهي تقيم ارتباطاً للطوطمية مع تناسخ الأرواح : 'أصبح ذلك الحيوان ، الذي انتقلت إليه أرواح الأموات حسب الاعتقاد العام ، قريباً بالدم ، الجسد الأول ، وجرى تبجيله بهذا الاعتبار . غير أن الاعتقاد بالتناسخ الحيواني للأرواح يرجع أن

(ف) في الأصل : Sick fancies .

(١٣٣) المصدر السابق ، الجزء الرابع ، ص ٦٣ . [الاستشهاد بالانكليزية . - ملاحظة من المترجم].

(١٣٤) وإن ذلك الاعتقاد هو فلسفة بعيدة عن البدائية ، أ . لانغ ، سر الطوطم ، ص ١٩٢ . [ورد هذا

الاستشهاد بالانكليزية . - ملاحظة من المترجم].

يكون مستنبطاً من الطوطمية ، أكثر من أن تكون الطوطمية مستنبطة منه^(٣٥) .

وهناك نظرية أخرى عن الطوطمية تبناها أنثولوجيون أمريكيون مرزون مثل بوس وهيل - توت وغيرهما . وهي تنطلق من استطلاعات لقبائل هندانية (ص) طوطمية ، وتزعم أن الطوطم هو بالأصل روح حامية لأحد الأسلاف ، اكتسبها من خلال حلم وورثها خلفه . لقد رأينا سابقاً الصعوبات التي يخلقها استنباط الطوطمية من توريث واحد مفرد ؛ بالإضافة الى ذلك لا تدعم التقصيات الاسترالية بأي حال إرجاع الطوطم الى روح حامية^(٣٦) .

أما بالنسبة لآخر النظريات النفسانية ، وهي التي عبر عنها تونت ، فثمة شيان حاسمان : أولاً ، الموضوع الطوطمي الأصلي والأكثر انتشاراً هو الحيوان ؛ ثانياً ، الأكثر أصالة بين الحيوانات الطوطم هي الحيوانات الروحية^(٣٧) . والحيوانات الروحية ، مثل العصافير والحية والسحلية والفأر ، تصلح بسبب حركتها السريعة أو طيراتها في الجو أو خصائصها الأخرى المثيرة للدهشة والرعب لأن يُنظر إليها كحاملة للأرواح المارقة للجسد . فالحيوان الطوطم يتحدر من التحولات الحيوانية للروح الشفافة . بذلك تصب الطوطمية بالنسبة لتونت مباشرة في الاعتماد بالأرواح الأرواحية .

(ب) و (ج) منشأ الزواج الخارجي وصلته بالطوطمية

عرضت نظريات الطوطمية مع بعض الاسهاب وأخشى مع ذلك أن أكون قد أسأت الى فهمها من خلال الاختصار الذي لا بد منه . فيما يخص المسائل الأخرى

(٣٥) فريزر ، الطوطمية والزواج الخارجي ، الجزء الرابع ، ص ٤٥ وما بعدها .
(ص) هندانية = مذهب حمراء ، نسبة الى الميثود الحمراء .

(٣٦) فريزر ، المصدر السابق ، ص ٤٨ .

(٣٧) تونت ، مكونات سيكولوجيا الشعوب ، ص ١٩٠ .

يبقى (غير مفهوم) لماذا كان على أبناء القبيلة الذكور أن يجرموا أنفسهم من النساء القليلات في قبيلتهم ، وكذلك تبقى غير مفهومة الطريقة التي يستبعد بها الكتاب كلياً قضية سفاح القربى^(٤٤) .

وثمة باحثون آخرون كانوا على النقيض من ذلك ، وعقبن أكثر ، إذ تناولوا الزواج الخارجي كمؤسسة للوقاية من سفاح القربى^(٤٥) .

وإذا ما ألقى المرء نظرة إلى التعقيد المتنامي للقيودات الزوجية الاسترالية ، فإنه لا يستطيع إلا أن يؤيد وجهة نظر مورغان وفريزر وهوثيت وبالووين سينسر^(٤٦) ، بأن هاتين المؤسستين تحملان طابع القصد الهادف (تبعاً لفريزر «deliberate designs») وأنه كان عليهما أن تتوصلا إلى ما أنجزناه فعلاً : وليس ثمة طريقة أخرى يبدو فيها من الممكن شرح نظام بهذا التعقيد وهذا الانتظام بان معاً بكل تفاصيله^(٤٧) .

ومن المهم أن نبرز أن القيودات الأولى التي نجمت عن ادخال الفئات الزوجية قد أصابت الحرية الجنسية للجيل الأحداث ، أي السفاح ما بين الأخوة أو ما بين الأبناء وأمهاتهم ، بينما لم يُلغ السفاح ما بين الآباء وبناتهم إلا من خلال تدابير لاحقة .

إن إعادة القيودات الجنسية المنصبة على الزواج الخارجي إلى مقصد تشريعي لا تقدم شيئاً من أجل فهم الباعث إلى خلق هذه المؤسسات . فما هو في نهاية المطاف مصدر التهييب من سفاح القربى الذي يعتبر جدر الزواج الخارجي ؟ من الواضح أنه ليس كافياً من أجل تفسير تهيب سفاح القربى أن يستند المرء إلى النفور الغريزي من الاتصال الجنسي ما بين أقرباء الدم ، أي الاستناد إلى حقيقة التهييب من سفاح القربى ، خاصة أن التجربة الاجتماعية تثبت أن سفاح القربى حتى في مجتمعات الحبالى

(٤٤) فريزر ، المصدر السابق ، الجزء الرابع ، ص ٧٣-٩٢ .

(٤٥) انظر الفقرة الأولى من هذا الكتاب .

(٤٦) Morgan, Ancient Society 1877. - Frazer, T. and Ex. IV, p. 105 ff

(٤٧) فريزر المصدر السابق ، ص ١٠٦ .

ليس حادثاً نادراً رغم هذه الغريزة ، وأن التجربة التاريخية قد عرفت حالات فرض فيها الزواج السفاحي على الأشخاص المتميزين .

لتفسير التهيّب من سفاح القربى احتج ويسترمارك بأنه «يسود ما بين الأشخاص الذين يعيشون معاً منذ الطفولة إعراض فطري عن الاتصال الجنسي فيما بينهم ، وبما أن هؤلاء الأشخاص أقرباء دم في العادة ، فإن هذا الشعور يجد تعبيره الطبيعي في العرف والقانون من خلال الاشتزاز من التواصل الجنسي ما بين الأقرباء القريبين»^(٨). أما هافلوك إيس فينفي حقاً في مؤلفه «دراسات في سيكولوجيا الجنس» الطابع الغريزي لهذا الإعراض ، لكنه في أمكنة أخرى يتبنى من حيث الجوهر نفس التفسير ، عندما يقول : «إن عدم ظهور الدافع التزاوجي بصورة اعتيادية بين الأخوة والأخوات أو ما بين الفتيان والفتيات العاشقين معاً منذ الطفولة ، هو ظاهرة سلبية محدّة تتأتى عن أن المقدمات الشرطية المنبهة لدافع التزاوج تنعدم تحت هذه الظروف . . . لقد ثلّمت العادة جميع المثيرات الحسية للنظر والسمع واللمس ما بين الأشخاص الذين نشأوا معاً منذ الطفولة ، وحولتها الى سبيل الانجذاب الهادئ ، وأفقدتها قدرتها على بعث الاثارة الضرورية اللازمة لخلق التهيّج الجنسي» .

يبدو لي مستغرباً جداً ، أن يري فيستر مارك في هذا التفور الفطري من الاتصال الجنسي مع الأشخاص الذين قاسمهم المرء طفولته ، في نفس الوقت تمثيلاً نفسياً للحقيقة البيولوجية بأن التزاوج فيما بين افراد الأسرة يعني إضراراً بالنوع . فمثل هذه الغريزة البيولوجية في تعبيرها النفساني ستضل طريقها الى أن تصيب أبناء العشرة الغير ضارين في هذا المجال ، بدل أن تصيب أقرباء الدم الضارين بالنسل . كما أنني لا أستطيع أن أمنع نفسي عن أن أشارك فريزر في نقده الممتاز لمزعم فيستر مارك . يجد فريزر أنه من اللامعقول أن لا ينتشر الاحساس الجنسي اليوم ليشمل حتى الاتصال بأبناء العشرة ، مع أن التهيّب من سفاح القربى ، الذي ليس سوى فرع من هذا

(٨) مشأ وتطور مفاهيم الأخلاق ، الجزء الثاني : الزواج ، ١٩٠٩ . وهنا نجد أيضاً دفاع الكاتب ضد الاتقادات التي وصلتته .

سأعطي لفسى الحرية في تكييف أكبر ، وذلك لمصلحة القارئ . فللتناقشات حول التزاوج الخارجي لدى الشعوب الطوطمية يجعلها طبيعة المعلومات المستند إليها معقدة جداً ومشتتة ؛ يمكن القول : إنها مشوشة ، كما أن أهداف هذه الدراسة تسمح لي بأن أقصر على إبراز بعض التوجهات وأن أحيل القارئ الى الكتابات المختصة المشهد بها مراراً كي يتابع الموضوع بصورة أكثر جذرية .

إن موقف الكاتب من مسائل التزاوج الخارجي ليس مستقلاً بالطبع عن تحزبه الى هذه النظرية الطوطمية أو تلك . وهناك بعض التفسيرات التي لا تربط بتناً بين الطوطمية والتزاوج الخارجي ، بحيث تفترق هاتان المؤسستان الاجتماعيتان عن بعضهما افتراقاً تاماً . بذلك تواجه هنا نظرتان متعارضتان ، إحداها تريد التمسك بالمظهر الأولي بأن التزاوج الخارجي جزء أساسي من النظام الطوطمي ، والثانية تجادل في وجود ارتباط بين التزاوج الخارجي والطوطمية ونعتقد بوجود التقاء صديقي بين هذين المعلمين لأقدم الحضارات . وقد تبني فريزر في مؤلفاته المتأخرة بكل اصرار الموقف الأخير :

«علي أن أطلب من القارئ أن يأخذ بعين الاعتبار أن مؤسستي الطوطمية والتزاوج الخارجي هما أساساً متمايزي الأصل والطبيعة ، بالرغم من أنهما تقاطعا صدقة واندجما في قبائل عديدة» (الطوطمية والتزاوج الخارجي ، الجزء الأول ، التوطئة) ق^١ .

فهو يحذر بشكل مباشر من النظرة المعاكسة باعتبارها منبعاً لصعوبات وسوء فهم لا نهاية لها . على النقيض من ذلك وجد كتاب آخرون طريقة لفهم التزاوج الخارجي كتبعة ضرورية للمفاهيم الأساسية للطوطمية . وقد استعرض دوركهيم في كتاباته (٢٨) كيف أن التابو المرتبط بالطوطم تحتم أن يقترن بحظر استخدام امرأة من نفس الطوطم في الاتصال الجنسي . فالطوطم من نفس دم الانسان ، ولذلك تحظر حرمة الدم (مع الأخذ بعين الاعتبار فض البكارة والحيفض) الاتصال الجنسي مع الأنثى المتمية الى ذات

ق) الاستشهاد بالانكليزية .

38) L'année sociologique 1896 - 1904.

الطوطم^(٣٩) حتى أن لانغ ، الذي يتفق هنا مع دوركهيم ، يرى أنه لا حاجة لتأبؤ الدم من أجل التوصل الى حظر النساء ضمن القبيلة^(٤٠) . فالتأبؤ الطوطمي العام ، الذي يحظر مثلاً الخلوس في ظل الشجرة الطوطم ، سيكون كافياً لهذه الغاية . على كل ، فإن لانغ يدافع عن استنباط آخر للتزاوج الخارجي (انظر أدناه) ، الأمر الذي يخلفه الشك في كيفية توافق هذين التفسيرين .

بخصوص العلاقة الزمنية يجند أكثر الكتاب وجهة النظر بأن الطوطمية هي للؤسة الأقدم ، وأن التزاوج الخارجي قد انضم فيما بعد^(٤١) .

من بين النظريات التي تسعى لتفسير التزاوج الخارجي بالاستقلال عن الطوطمية ، سوف نبرز فقط تلك التي تبن للمواقف المختلفة للكتاب حيال قضية سفاح القربى .

لقد استشف ماك لينان^(٤٢) التزاوج الخارجي بصورة طريقة من رواسب الأعراف التي تدل على خطف النساء فيما مضى . افترض أنه في الأزمان القديمة كانت العادة عموماً أن تجلب المرأة من قبيلة غريبة ، وأن الزواج بامرأة من ذات القبيلة أصبح تدريجياً غير مسموح ، لأنه كان غير مألوف^(٤٣) . وقد التمس الباعث على عادة التزاوج الخارجي هذه في نقص النساء لدى تلك القبائل البدائية الذي نجم عن عادة قتل أغلب الأطفال الإناث عند الولادة . ونحن هنا لا نهذف الى قصص ، ما إذا كانت الظروف الواقعية تؤيد افتراضات ماك لينان . ما يهمنا أكثر هو أنه ضمن افتراضات الكاتب

٣٩) انظر نقد شروحات دوركهيم لدى فريزر : الطوطمية . . . الجزء الرابع ، ص ١٠١ .

٤٠) سر الطوطم ، ص ١٢٥ .

٤١) على سبيل المثال فريزر ، المصدر السابق ، الجزء الرابع ، ص ٧٥ : «العشيرة الطوطمية تنظم اجتماعي خطف كليا من فئات التزاوج الخارجي ، ولديها هواج جبهة للظن بأنه أقل بكثير [الاستهزاء بالانكليزية . - ملاحظة من قبل المترجم]» .

42) Primitive marriage 1865.

٤٣) «غير لائق لأنه كان غير مألوف» .

الانتشار ، قد أصبح في الوقت الحاضر على هذه الدرجة من النمو . وثمة ملاحظات أخرى لفريرز ، سأعرضها هنا دون اختصار ، لأنها من حيث الجوهر تلتقي مع الحجج التي قدمتها في مقالتي حول التابو :

وليس من السهل أن يفهم المرء ، لماذا تحتاج غريزة إنسانية راسخة الجذور إلى تدعيم من قبل القانون . فما من قانون يأمر البشر أن يأكلوا ويشربوا ، أو ينهيه عن وضع أيديهم في النار . يأكل البشر ويشربون ويعدون أيديهم عن النار ، غريزياً بسبب الخوف من العقاب الطبيعي ، لا الخوف من العقاب القانوني الذي قد يتعرضون له عند الاساءة الى هذه الدوافع . فالقانون لا يحظر على البشر إلا ما يمكن أن يفعله تحت ضغط دوافعهم . أما ماتهي عنه الطبيعة ذاتها وتعاقب عليه ، فهذا لا يحتاج القانون الى النهي عنه والمعاقبة عليه . لذلك يمكن أن نسلم دون قلق بأن الجرائم المحظورة بالقانون هي جرائم قد يرغب باقترافها كثير من البشر بسبب نزعات طبيعية . فإذا لم تكن هذه النزعات موجودة ، فإن هذه الجرائم لن تحدث ؛ وإذا كانت هذه الجرائم لا تُعترف ، فما الحاجة الى حظرها ؟ إذن ، بدلاً من أن نستعج من الحظر القانوني لسفاح القربى أن هناك نفوراً طبعياً ضد سفاح القربى، كان الأحرى بنا أن نستعج ، أن ثمة غريزة طبيعية تدفع الى سفاح القربى ؛ وإذا كان القانون يكبت هذا الدافع كما يكبت الدوافع الطبيعية الأخرى ، فإن هذا يعود الى رأي الناس المتبدلين ، بأن إرضاء هذه الدوافع الطبيعية يجلب أضراراً للمجتمع^(١٩) .

وبإمكانني أن أضيف الى هذه الحجج القيمة من فريرز ، أن خبرات التحليل النفسي تجعل من المستحيل القبول بوجود نفور فطري ضد الاتصال السفاحي بالأقرباء . وبالعكس ، تعلمنا هذه الخبرات أن الانفعالات الجنسية الأولى لدى الأحداث هي بشكل ثابت من طبيعة سفاح - قربوية ، وأن مثل هذه الانفعالات المكتوبة تلعب دوراً بالغاً كقوى دافعة للمُصابات اللاحقة .

(١٩) المصدر المذكور ، ص ٩٧ .

بناء عليه يجب أن لا يُفهم سفاح القربى على أنه غريزة فطرية . وليس الوضع أفضل بالنسبة لاستنباط آخر لحظر سفاح القربى يحظى بمؤيدين كثير ، وهو أن الشعوب البدائية لاحظت مبكراً ، أن سفاح القربى يهدمهم بالأخطار وأنهم لذلك أصدروا عن قصد وعي حظر سفاح القربى . إن المآخذ على محاولة التفسير هذه كثيرة^(٥٠) . ولا يتوقف الأمر عند أن حظر سفاح القربى أقدم حجاً من اقتناء الحيوانات المنزلية التي من خلالها أمكن للإنسان أن يحصل خبرته حول تأثير التزاوج بين الأقرباء على خصائص العرق ، بل حتى يومنا هذا ليس هناك يقين بعد من التبعات الضارة للتزاوج بين الأقرباء ومن الصعب جداً إثبات ذلك لدى الإنسان . يضاف الى ذلك أن كل ما نعرفه عن المتوحشين المعاصرين يجعل من اللا عتمل أن تكون أفكار أسلافهم الأبعدين قد انشغلت بحماية الأحفاد من الأضرار . ومن المضحك حقاً ، أن ينسب للمرء لابتاء البشر هؤلاء ، الذين يعيشون حياة عفوية ، بواعث صحية ويوجينية^(٥١) ما تزال بالكاد تلقى في حضارتنا المعاصرة الاهتمام الكافي^(٥٢) .

أخيراً يجب التأكيد على أن اعتبار حظر التزاوج بين الأقرباء ، الناجم عملياً عن بواعث صحية ، على أنه أمر يضعف السلالة ، يبدو غير مناسب البتة لتفسير الاشمئزاز العميق الذي يشور في مجتمعنا الحالي ضد سفاح القربى . وكما بينت في مكان آخر^(٥٣) ، فإن هذا التهييب من سفاح القربى لدى شعوب المتوحشين للمعاصرة أقوى وأعنف منه لدى الشعوب المتمدنة .

٥٠) انظر دوركهليم :

La prohibition de l'Inceste. L'année sociologique, I, 1896/97.

دواعي يوجينية : دواعي لتحسين النسل .

٥١) يقول ش . داروين عن المتوحشين :

«They are not likely to reflect on distant evils to their progeny».

٥٢) انظر الدراسة الأولى من هذا الكتاب .

وفي حين أن المرء كن يتوقع أن بإمكانه - من أجل استنباط تهب سفاح القربى - أن يختار ما بين امكانيات التفسير السوسولوجية والبيولوجية والنفسانية ، حيث ربما أمكن اعتبار البواعث النفسية عملة للقوى البيولوجية ، فإن المرء في نهاية البحث يرى نفسه مضطراً إلى أن ينضم إلى التصريح الاحباطي لفريرز : نحن لا نعرف مصدر التهب من سفاح القربى ولا نعلم على أي مصدر نراهن . فلا يبدو لنا أي من الحلول المطروحة للغز كافياً^(٥٣) .

ما زال عليّ أن أذكر محاولة لتفسير نشوء التهب من سفاح القربى ، وهي محاولة جد مخالفة في نوعها للمحاولات المعروضة حتى الآن . ويمكن للمرء أن يطلق عليها اسم «الاستنباط التاريخي» .

تنطلق هذه المحاولة من فرضية لـ ش . داروين حول الوضع الاجتماعي الأولي للإنسان . لقد استنتج داروين من العادات المعيشية لدى القردة الراقية ، أن الإنسان أيضاً عاش بالأصل في ثلاث صغيرة ، حيث كانت غيرة الذكر الأكبر سناً والأقوى تعيق الإباحية الجنسية^(٥٤) : «يمكننا بالفعل ، بعد ما عرفناه من غيرة جميع الحيوانات الثديية التي يتسلح كثير منها بأسلحة مخصصة للصراع مع الغرماء ، أن نخلص إلى ترجيح عدم وجود اختلاط عام بين الجنسين في الحالة الطبيعية الأولى . . لذلك ، إذا ألفينا نظرة بعيدة بصورة كافية إلى الوراء في تيار الزمن وحكمنا من خلال العادات الاجتماعية للإنسان ، كما يعيشها اليوم ، نجد أن الإنسان كان في الأصل على الأرجح يعيش في مجتمعات صغيرة ، كل رجل مع امرأة واحدة أو - إذا كان ذا سطوة - مع عدة نساء يدفع عتتهن بكل غيرة جميع الرجال الآخرين . أو ربما لم يكن الإنسان حيواناً اجتماعياً ، ومع

٥٣) ولذلك فإن الأصل الأول للزواج الخلجي ومعه قانون سفاح القربى - نظراً لأن الزواج الخلجي ابتكر لمنع سفاح القربى - يبقى معضلة خائفة ، ربما لأبد للعلم ، الطوطمية والتزواج الخلجي ، الجزء الأول ، ص ١٦٥ [الاستشهاد بالانكليزية - ملاحظة من المترجم] .

٥٤) أصل الإنسان ، ترجمة ف . كلروس ، للجلد الثاني ، الفصل العشرون ، ص ٣٤١ .

ذلك يمكن أن يكون قد عاش مع عدة نساء بخصته وحده مثل الغوريلا ؛ ذلك لأن جميع السكان الأصليين يعتقدون على أنه لم يكن يُرى في الجماعة الواحدة سوى ذكر بالغ واحد . وإذا ما شب أحد اليافعين ؛ فإن صراعاً ينشب على السيادة ، والذكر الأقوى يضع نفسه ، بعد أن يكون قد قتل الآخرين أو شردهم ، على رأس المجتمع (د . سافاج ، في : جريدة بوسطن في التاريخ الطبيعي ، العدد الخامس ، ١٨٤٥ إلى ١٨٤٧) . أما الذكور الشبان الذين خسروا الصراع وهاموا من ثم على وجوههم ، فانهم اذا توقفوا في ايجاد روجة لهم ، سوف يمنعون بدورهم سفاح القرسى فيما بين أعضاء الأسرة التي انشأوها .

يبدو أن أتكينسون^(٥٦) أول من أدرك أن علاقات التلة الأولية الداروينية هذه هي التي فرضت عملياً التزاوج الخارجي على الرجال الشباب . كل واحد من هؤلاء المشردين كان بمقدوره أن يؤسس تلة مشابهة يسري فيها الخطر ذاته على الاتصال الجنسي ، بحكم غيرة زعيمها ، ومع مرور الزمن تتأني عن هذه الأحوال القاعدة التي رسخت في الذهن كقانون : لا اتصال جنسياً مع أبناء العشير . ومع مجيء الطوطمية تحولت القاعدة الى الصيغة التالية : لا اتصال جنسياً ضمن الطوطم .

وقد انضم أ . لانغ^(٥٧) الى هذا التفسير للتزاوج الخارجي . لكنه في نفس الكتاب تبنى النظرية الأخرى (الدور كهايمية) ، التي ترى في التزاوج الخارجي تبعة للقوانين الطوطمية . وليس من السهل أن يوحد المرء بين الفهمين ؛ ففي الحالة الأولى يكون التزاوج الخارجي سابقاً للطوطمية ، وفي الحالة الثانية يكون تبعة لها^(٥٨) .

55) Primal daw, London 1903

٥٦ (سر الطوطم ، ص ١١٤ ، ١٤٣٠

٥٧) ؛ اذا سلمنا بأن التزاوج الخارجي وجد عملياً ، حسب نظرية السيد داروين ، قبل أن تخضع للمعتقدات الطوطمية لتطبيق الشريعة المقدمة ، فإن مهمتنا ستكون سهلة نسبياً . إن أول أمر مطبق صادر عن الاب الغيور سيكون : (يحظر على الذكور في تخيمي ملابس الاناث) مع طرد الأبناء البالغين . مع مرور الزمن يصبح الامر اعتيادياً ، ليصير : (يحظر الزواج ضمن

←

- ٣ -

تلقي الخبرة التحليل - نفسية شعاعاً وحيداً من الضوء على هذه الظنمة . إن موقف الطفل تجاه الحيوان يشابه كثيراً مع موقف البدائي تجاه الحيوان . فالطفل لا يبدي أي أثر من تلك العجرفة التي تدفع المتحضر الراشد لأن يميز طبيعته بتخوم حادة عن جميع الحيوانات الأخرى ، بل يقر للحيوان دون تردد أنه صنؤه . وهو في مجاهرته بحلجياته يشعر أنه أقرب إلى الحيوان منه إلى الراشد الذي قد يبدو له غامضاً .

وليس نادراً أن يطراً على هذا التفاهم الممتاز بين الطفل والحيوان تشويش غريب . فيشرع الطفل فجأة بأن يخشى نوعاً معيناً من الحيوانات ويتحاشى أن يلمس أو ينظر جميع أفراد هذا النوع من الحيوانات . بذلك تنتج الأعراض السريرية للرهاب الحيوان ، وهو من أوفر الأمراض العصابية النفسانية في هذه السن وربما الشكل الأبعد لمثل هذه الأمراض . ينصب الرهاب عادة على حيوانات كان الطفل يبدي تجاهها اهتماماً كبيراً ، ولا علاقة للرهاب بمفرد حيوان من هذا النوع . والخيار بين الحيوانات ، التي يمكن أن تكون مواضيع للرهاب ، ليس كبيراً في الظروف المدنية . فهي إما أحصنة أو كلاب أو قطط ، ونادراً عصافير ، إنما كثيراً وبشكل ملفت صغار الحيوانات مثل الجعلان والفراشات . أحياناً تكون الحيوانات ، التي تعرف إليها الطفل من خلال الكتب المصورة والحكايات الخرافية ، مواضيع الخوف غير المعقول والمفترط الذي

الجماعة المحلية) . والآن . دع هذه الجماعات المحلية تتخذ أسماء مثل نعام ، غراب ، أبو سوم ، جهول ، عتلة ، يصبح الامر : (يحظر الزواج ضمن الجماعة المحلية التي لها نفس اسم الحيوان) . لكن ، لو لم تكن الجماعات الأولية خارجية الزواج ، لأصبحت هكذا حال انشقاق الأساطير الطوطمية والتأبوت من الحيوان والتبست وغيرها ، من أسماء الجماعات المحلية الصغيرة .

الطوطم ، ص ١٤٣ . على كل ، لأن أ . لانغ قال في آخر تصريح له حول الموضوع (الفولكلور ، ديسمبر ١٩١١) ، إنه قد تخلل عن استبطان التزاوج الخارجي من التأبوت الطوطمي العلم .

يتبدى لدى هذه انرهابات ؛ وفي حالات نادرة يمكن الاطلاع على الطرق التي يجري فيها الاختيار العريب لحيوان الخوف . وأنا مدين لـ ك . أبراهام في الاطلاع على حالة يخاف فيها طعل من الدبابير لاسها - حسب قول الطفل نفسه - تذكره بلونها وخطوطها بالنمر الذي - تبعاً لما سمعه عنه - يخشاه .

لم تخضع رهابات الحيوان لدى الطفل بعد للبحث التحليلي المتأنى ، مع أنها جديرة بذلك الى حد بعيد . من المؤكد أن صعوبات التحليل مع الأطفال في هذا العمر الغض هي الباعث على هذا الاهمال . لذلك لا يستطيع المرء أن يزعم أنه يعرف المغزى العام لهذه الأمراض ، وأنا شخصياً أرى أنه لن يظهر موحداً . بيد أن بعض الحالات من تلك الرهابات المنصبة على كبار الحيوانات أثبتت قابليتها للتحليل وكشف سرها للمحلل . إنه في كل حالة نفس الشيء : الخوف هو في الأصل من الأب ، إذا كان الأطفال صبياناً ، وقد انزاح هذا الخوف من الأب الى الحيوان .

كل من له تجربة في التحليل النفسي رأى بالتأكيد مثل تلك الحالات وتوصل منها الى النتيجة ذاتها . غير أنني لا أستطيع أن استشهد الا بالقليل من الأدبيات المستفيضة في هذا المجال . وهذه من المصادفات النادرة التي لا نستنتج فيها بأننا نستند في زعمنا على مشاهدات إفرادية . أذكر مثلاً م . فولف (اوديسا) ، وهو كاتب انشغل ، بتفهم كبير ، بمصائب الأطفال . يقول في معرض الحديث عن سيرة مرض صبي في التاسعة من عمره ، بأن هذا الصبي عانى وهو في الرابعة من عمره من رهاب كلاب : «عندما كان يرى في الطريق كلباً يمر من جانبه ، ييكي ويصرخ : «عزيزي الكلب ، لا تمسني ، ساكون عاقلاً» . وكان يقصد بقوله : «ساكون عاقلاً» : «لن أعزف على الكمان بعد الآن» (الاستثناء)» (٥٥) .

٥٨ م . فولف : مسلمات في النشاط الجنسي الطفولي ، في : المصحفة المركزية للتحليل النفسي . ١٩١٢ ، للجلد الثاني ، العدد الاول ، ص ١٥ وما بعدها .

ويصل الكاتب نفسه بعدئذ الى الخلاصة التالية : «رهاب الكلاب لدى هذا الطفل هو في الحقيقة خوف منزاح من الأب على الكلاب ، ذلك لأن تصريحه العجيب : «يا كلب ، سأكون عاقلاً» - أي لن أستمني - موجه في الحقيقة الى الأب الذي حظّر عليه العادة السرية» . ثم يضيف في ملاحظة تتفق تماماً مع تجربتي وتشهد في ذات الوقت على غنى هذه التجارب : «اعتقد أن مثل هذه الرهابات (رهابات الأحصنة والكلاب والقطط والدجاج وغيرها من الحيوانات الداجنة) منتشرة في سن الطفولة ، على الأقل مثل الفرع الليلي 'ش' . ويظهر في التحليل على الدوام تقريباً على أنه انزياح للخوف من أحد الأبوين الى الحيوانات . ولا أود أن أزعم أن رهاب الفئران والجردان المنتشر بكثرة يخضع لنفس الأولية» .

في المجلد الأول من الكتاب السنوي للأبحاث التحليل - نفسية والسيكوباتولوجية عرضت «تحليل الرهاب لدى صبي في الخامسة من العمر» ، بناء على ما قدمه لي والد المريض الصغير من معلومات . لقد كان خوفاً من الأحصنة ، الأمر الذي ترتب عليه أن امتنع الطفل عن الخروج إلى الطريق وأعرب عن خشيته من أن يدخل الحصان إلى الغرفة ويعضه . وقد تبين أن هذا هو العقاب على رغبته في أن يكبو الحصان (يموت) . وبعد أن تم عن طريق التلميحات انتزاع الخوف من الطفل تجاه أبيه ، تبين أنه كان يصارع رغبات تتضمن غياب (سفر ، موت) الأب . فكيف فهم منه دون التباس ، كان يحس بالأب منافساً له على حظوة الأم التي كانت تتوجه إليها ، في إحساسات غامضة ، رغباته الجنسية الرشيمة . لقد وجد نفسه ، إذن ، في الموقف النموذجي للطفل الذكر تجاه أبوية ، وهو الموقف الذي نطقت عليه «عقدة أوديب» ، والذي نجد فيه العقدة النواة لعموم العصابيات . ما نضيفه إلى خبرتنا من تحليل «الصغير هانس» ، وهي إضافة ثمينة بالنسبة للطوطمية ، هو أن الطفل في ظل مثل هذه الشروط يزيح قسماً من مشاعره بعيداً عن الأب إلى الحيوان .

(ش) في الاصل : pavor nocturnus .

يبين التحليل طرق التداعي المعبرة في محتواها وكذلك الصدفية التي يجري عليها مثل هذا الانزياح ، كما يسمح باستشفاف دواعيه . فالكره المنبعث من التنافس على الأم لا يمكن أن يسري في نفسية الطفل دون إعاقة ، بل عليه أن يتصارع مع الود والعجاب القائمين منذ أمد طويل تجاه نفس الشخص التنافس ، فيجد الطفل نفسه في موقف عاطفي متضارب - لزدواجي - تجاه الأب ، ويخفف عن نفسه في نزاع الازدواجية هذا ، عندما يزيح مشاعره العدوانية والرغبة إلى بديل للأب . على أن الاراحة لا يمكن أن تسوي النزاع بالفصل التام ما بين المشاعر الودية والعدائية . بل الأرجح أن النزاع يستمر في موضع الانزياح ، وتنقل الازدواجية إلى هذا الموضع . ولا يخفى أن الصغير هانس لا يبدي تجاه الأخصنة خوفاً فحسب ، بل احتراماً واهتماماً أيضاً . وما أن يقل خوفه حتى يتمثل بالحيوان الذي يخافه وينطوط كالحصان وبعض بدوره الأب^(٥٩) . في مرحلة أخرى من تحليل الرهاب لا يتوانى هانس عن مماثلة أبوية مع حيوانات كبيرة أخرى^(٦٠) .

من هنا يجوز للمرء أن يعبر عن انطباعه ، بأن في هذه الرهابات للحيوان لدى الأطفال تعود للظهور في صمة سلبية ملامح محددة من الطوطمية . غير أننا ندين لـ س . فيريتزي برصد فريد في جماله لحالة لا يمكن للمرء إلا أن يصفها بالطوطمية الإيجابية لدى الطفل^(٦١) . على أن الاهتمامات الطوطمية لدى الصغير أرباد ، الذي يتحدث عنه فيريتزي ، لم تنشأ مباشرة بالارتباط مع عقدة أوديب ، بل على أساس التهديد الترجسي لها ، على أساس الخوف من الخصي . لكن ، من يراجع بانتباه قصة الصغير هانس ، سوف يجد فيها أيضاً أغنى الشواهد على أن الأب يحظى بالعجاب باعتباره مالك العضو الجنسي الكبير وبالرغبة باعتباره يهدد العضو الجنسي للابن

٥٩ (المصدر المذكور (الاهال الكاملة ، المجلد السابع)

٦٠ (الخيال الزرقاني .

٦١ س . فيريتزي : الرجل الديك الصغير ، المجلة العلمية للتحليل النفسي الطبي ، ١٩١٣ ، المجلد

الأول ، العدد ٣

الصغير . في عقدة أوديب كما في عقدة الخصي يلعب الأب الدور ذاته ، دور العدو المرموب للاهتئات الحسية انطوائية . الخصي وبذيله الاعماء هي العقوبة التي يهد بها "١٣١" .

عندما أصبح أرباد الصغير في النسبة الثانية والنصف من العمر ، حاول مرة أثناء الاحارة الصيفية أن يتبول في الفن . فنقرته دجاجة في عضوه أو هي اندغرت على عضوه . وعندما عاد أرباد بعد سنة إلى نفس المكان ، صار هو نفسه دجاجة . ولم يعد يهتم إلا بالفن وما يجري فيه . وتخلّى عن لعتة البشرية مقابل صياح الديكة وقوق الدحجاب . في وقت رصد الحالة (وكان عمره خمس سنوات) عاد إلى التكلم ، لكنه كان ما يزال يشغل حديثه حصراً بالدجاج والطيور الأخرى . لم يكن يلعب لعبة أخرى ، ولا يفتني إلا الأغاني التي تتضمن شيئاً من الحيوانات الريشية . كان سلوكه تجاه طوطمة الحيوان متضارباً تمام التضارب : غلو في الكراهية والحب . أما أحب الألعاب إليه فكان قتال الدجاج : «لقد كان قتال الحيوانات الريشية بالنسبة له عيداً بحق . وكان مستعداً لأن يرقص هائجاً ساعات حول جثث هذه الحيوانات . لكنه بعدئذ كان يقبل الحيوان المقتول ويداعبه ، ينظف ويلطف الدجاج الذي نكل هو نفسه به .

كان أرباد الصغير يبذل جهده كي لا يبقى المغزى من أفعاله الغريبة خفياً . فيعيد أحياناً ترجمة رغباته من نمط التعبير الطوطمي إلى لغة الحياة اليومية . ومرة قال : «أبي هو الديك . أنا الآن صغير ، أنا الآن صوص . عندما أكبر ، أصير دجاجة . وإذا كبرت أكثر ، أصير ديكاً» . في مرة أخرى ثمنى فجأة أن يأكل «أمّاً عمرة» (على منوال الدجاجة المحمرة) . وكان يبالغ في تهديد الآخرين بالخصي ، مثلما كان هو مهلهلاً بسبب انشغاله الاستمتاع بعضوه .

٦٢) حول استبدال الخصي بالعمى للتضمن أيضاً في أسطورة أوديب ، انظر المحلرات : رابنر ،
فيرنيري ، واك ، ايدر ، في : للجلة المثلية للتحليل النفسي ، الطي ، ١٩١٢ ، المجلد الأول ،

كما يرى فيرنيتزي ، لم يبق أي شك حول منبع اهتمام أرباد في فن الدجاج : لقد كان «الاتصال الجنسي الناشط بين الديكة والدجاجات ، ووضع البيض ، وخروج الصوص من البضة» يرضي فضوله الجنسي الموجه في الحقيقة الى الحياة الأسرية البشرية . وعلى هدي الحياة الدجاجية صاغ مرة رغباته ، عندما قال لأحدى الجارات : «سوف أتزوجك وأتزوج أختك وبنات عمي الثلاث والطباخة . لا ، الأفضل أمني بدلاً من الطباخة» .

سوف تتمكن في وقت لاحق من استكمال تقييم هذه المشاهدة . أما الآن فلنقتصر اهتمامنا على معلمين باعتبارهما تطابقين قيمين مع الطوطمية : التماثل التام مع الحيوان الطوطم^(٦٣) والموقف العاطفي الأزواجسي تجاه هذا الطوطم . وتبعاً للملاحظات المذكورة نجد أنفسنا نحقق في أن نضع حسب الصيغة الطوطمية الأب (في حالة الرجل) محل الحيوان الطوطم . ثم نلاحظ أننا بذلك لم نقم بخطوة جديدة أو متقدمة فهي الجراءة . فالبدائيون يقولون بأنفسهم ، حيثما النظام الطوطمي ما يزال قائماً ، إن الطوطم هو جدهم الأكبر وأبوهم الأول . ونحن هنا أخذنا حرقاً بشهادة هذه الشعوب ، التي لم يستطع الانتولوجيون أن يخرجوا منها شيء ، والتي لذلك رغبوا في التغطية عليها . على العكس من ذلك يوصينا التحليل النفسي بأن ننش عن هذه الناحية بالذات ، وأن نربطها بمحاولة تفسير الطوطمية^(٦٤) .

النتيجة الأولى لهذا الاستدلال جد غريبة . فإذا كان الحيوان الطوطم هو الأب ، فإن الوصيتين الرئيسيتين للطوطمية ، الأمرين التابويين اللذين يؤلفان جوهرهما ،

(٦٣) التي تتضمن - تبعاً لقريزر - الجوهر من الطوطمية : « الطوطمية هي تماثل الاسان مع طوطمه . الطوطمية والتزاوج الخارجي ، الجزء الرابع ، ص ٥ (الاستشهاد بالانكليزية . ملاحظة من المترجم) .

(٦٤) أنين لرائك بالاطلاع على حالة من رهاب الكلاب لدى شاب ذكي ، شرح فيها كيف وصل الى معاقته بما يشير الى نظرية الطوطم لدى الأروثا التي سبق ذكرها (ص ١٣٦) ومبطلها في هذا الكتاب) قال ، إنه علم من أيه أن أمه ذعرت مرة من كلب أثناء حملها به .

وهما عدم قتل الطوطم وعدم الاستخدام الجنسي للنساء اللواتي يتمين الى هذا الطوطم ، تتطابقان بالمضمون مع جرمي اوديب الذي قتل ابيه واتخذ من أمه زوجة ، كما تتطابقان مع الرغبتين الأصليتين للطفل اللتين تشكلان - لعدم كفايته او لاستفاقتها - نواة ، ربما لجميع العصابات النفسية . واذا لم تكن هذه المعادلة من المصادفات المضللة ، فانها تتيج لنا أن نلقي ضوءاً على نشوء الطوطمية في الأزمنة الغابرة . بكلبات أخرى ، يجب أن نتمكن من البرهان على احتمال أن يكون النظام الطوطمي قد تأتى عن شروط عقدة اوديب ، كما هو الأمر في رهاب الحيوان لدى «هانس الصغير» وفي الشذوذ الطيورى لدى «أرباد الصغير» . من أجل تقصي هذه الامكانية سوف ندرس فيما يلي خصوصية النظام الطوطمي أو ، كما يمكن أن يقال ، الدين الطوطمي الذي لم يلق منا حتى الآن اهتماماً يذكر .

- ٤ -

عبر ف . روبرتسون سميث المتوفي عام ١٨٩٤ ، وهو فيلسوف ولغوي وناقد للأناجيل وباحث قروسطي ، رجل متنوع الاهتمامات وحاد الذهن وحر التفكير ، عبر في مؤلفه الصادر عام ١٨٨٩ حول ديانة الساميين^(٥) عن الرأي بأن الطقوس الغريبة المسماة «الوليمة الطوطمية» ألقت منذ البدء جزءاً عضوياً من النظام الطوطمي . لدعم هذا الرأي لم يجد الكاتب بين يديه وقتئذ غير وصف وحيد لهذا السلوك يعود الى القرن الخامس بعد الميلاد ، لكنه عرف كيف يجعل من هذه الفرضية احتمالاً كبيراً عن طريق تحليل طبيعة التضحية لدى الساميين القدماء . وبما أن التضحية تفترض وجود شخصية إلهية ، فإن الأمر يتعلق هنا باستنتاج عكسي ، أي من المرحلة العالية للشعائر الدينية الى المرحلة الدنيا للطوطمية .

(65) W. Robertson Smith, The Religion of the Semites, Second Edition, London 1907

سنحاول الآن أن أتتطف من الكتاب الممتاز لروبرتسون سميت المقولات المناسبة لموضوعنا حول أصل ومعنى شعيرة التضحية ، مع اغفال جميع التفاصيل التي كثيراً ما تكون مثيرة ومع اهمال جميع التطورات اللاحقة . يمثل هذا المكتطف يستحيل أن نقل للقارى شيئاً من الشفافية أو من القوة الاقتناعية المتواجدة في الأصل .

يتحدث روبرتسون سميت عن أن التضحية على المذبح كانت الشيء الأساسي في شعائر الدين القديم . وتلعب الدور نفسه في جميع الأديان ، بحيث يتوجب على المرء أن يعيد نشوءها الى أسباب عامة جداً وذات مفعول مشابه في كل مكان .

لكن التضحية - القداس *sacritium* - تعني في الأصل شيئاً آخر غير ما فهم منها في الأزمان اللاحقة : التقرب الى الاله لاسترضائه أو استمالته . (ومن المعنى الجانبى لبذل الذات جاء من ثم الاستخدام الديني للكلمة) . ومن المثير أن التضحية لم تكن في الأول سوى «تعبير عن المشترك الاجتماعى ما بين الاله وعباده» (ت) ، مجلس أنس ، تناول المؤمنين للقربان مع المههم .

تقدم كأصحية اشياء تؤكل وتشرب . نفس الأشياء التي يتغذى منها الانسان ، كاللحم والحبوب والشمار والنبيد والزيت ، يقدمها قرباناً لربه . وبالنسبة للحم القرباني فقط وجدت تقييدات وانحرافات عن هذه القاعدة . فالقربان الحيواني يتناوله الإله مع عابديه ، أما القربان النباتية فتترك له وحده . ولا شك أن القرايين الحيوانية هي الأقدم وكانت القرايين الوحيدة سابقاً . لقد نشأت القرايين النباتية من تقديم باكورة جميع الشمار ومماثل الأمتاة الى سيد الأرض والبلاد . لكن القربان الحيواني أقدم من زراعة الأرض .

من المؤكد امتداداً الى الرواسب اللغوية ، أنه كان ينظر الى نصيب الاله من الاضحية على أنه غذاءه الفعلي . ومع تقدم روحنة الكيان الالهى أصبح هذا التصور مستكراً ، فتجنبه الانسان بأن خصص للاله القسم السائل من الوليمة . فبما بعد أتاح

(ت) الاستشهاده بالانكليزية .

استخدام النار ، الذي حمل النجم القرباني يتدد على المدح شخ دحامي ، إعداد
الأعدية البشرية بطريقة أسب للطبيعة الالهية . في الأصل كان المشترك القرباني هو
ده الأصحية الحيوانية ؛ فيما بعد استبدل الدم بالبيد . وقد كان انقدماء يعترفون النيد
ودم الكرمه ، كما يطلق عليه شعراؤنا حتى الآن .

إذن ، كان أقدم شكل للأصحية ، أقدم من استعمال النار ومعرفة الزراعة .
هو الأصحية الحيوانية التي يتناول لحمها ودمها الإله بالاشتراك مع عباده . وكان من
المهم أن يحصل كل مشارك في الوليمة على نصيبه .

كانت هذه التصحية طقساً عمومياً ، عيداً لكل العنبرة . فالدين كان صورة
مطلقة شأنها عاماً ، وكان الواجب الديني حراً من الالتزام الاجتماعي . وكان التصحية
والاحتفال متطابقين لدى جميع الشعوب ، فكل تصحية تسوِّح الاحتفال . ولا يكثر
الاحتفال بأي عيد دون أصحية . لقد كان عيد انتصحية مناسبة للتسامي المبهج على
المصالح الخاصة ، مناسبة للتأكيد على انتهاء أساء العنبرة لتعصمهم ولئلا .

لقد قامت السلطة العرفية للوليمة القربانية العمومية على تصورات موعلة في
القدم حول أهمية الطعام والشراب المشتركين . فالأكل والشرب مع الآخرين كانوا رمزاً
ودعماً للمشارك الاجتماعي وتقبلاً للالتزامات المتبادلة في آن معاً ، وعبرت الوليمة
القربانية بشكل مباشر عن أن الإله وعباده متماثلون (ث) . وعن ذلك تتأني جميع
الصلوات الأخرى بينهم . وتبرهن هذه العادات ، التي ما زالت إلى اليوم سارية لدى
عرب الصحراء ، على أن ما يجمع لدى الوحدة المشتركة ليس دينياً ، بل فعل الأكل
نفسه . فمن تقاسم مع بدوي من هؤلاء أصفر اللقعات أو شرب معه حرة واحدة من
حليبه ، ليس له أن يخافه بعدئذ كعدو ، بل بإمكانه أن يضمن حمايته ومساعدته . إنما
نيس إلى الأبد ؛ وبالمعنى الضيق للكلمة ، فقط خلال الفترة التي يبقى فيها الطعام

(ث) في الأصل Commensal ، ومؤدى الكلمة ، كما نعبر في العربية بينهم خسر وملح والترجمة
الحرفية مزاكلون .

المتكلم في جسمه . بهذه الواقعية يُفهم هذا الرباط الموحد ؛ ويحتاج الأمر الى الاعادة والتكرار من أجل تقوية الرباط وإدامته .

لكن ، لماذا تنسب للطعام والشراب المشتركين قوة الربط هذه ؟ في المجتمعات الأكثر بدائية توجد رابطة واحدة فقط توحد دون شرط وبلا استثناء ، وهي رابطة المشترك القبلي (kinship) . أعضاء هذا المشترك متضامنون فيما بينهم . والـ Kin (خ) هو مجموعة من الأشخاص الذين ارتبطت حياتهم في وحدة فيزيائية لدرجة يمكن معها اعتبارهم أجزاء من حياة مشتركة . وعليه ، فعند قتل واحد من المعشر لا يقال ، إن دم هذا أو ذاك سُفك ، بل دمنّا قد سُفك . وتقول العبارة العبرية التي يُعترف بها بالقرابة القبلية : أنت عظمي ولحمي . إذن Kinship يعني امتلاك حصّة من مادة مشتركة . بناء عليه لا يعني هذا بالطبع أن الانسان هو جزء من مادة أمه التي ولد منها ورضع من حليبها فحسب ، بل أيضاً أن الغذاء الذي يتناوله المرء بعدئذ ويجلده به جسمه ، يمكن أن يكون المشترك ويقويه . وإذا تقاسم المرء طعامه مع إلهه ، فإن هذا تعبير عن القناعة بأن المرء ورثه من مادة واحدة ، ومن يعتبره المرء غريباً لا يقاسمه الطعام .

إذن كانت الوجبة القربانية في الأصل وليمة لابناء العشيرة ، تخضع لقانون يقضي بأن يأكل أبناء العشيرة معاً ، دون غيرهم . في مجتمعتنا توحد وجبة الطعام أعضاء الأسرة ، إنما الوجبة القربانية لا علاقة لها بالأسرة . وحياة المشترك أقدم من الحياة الأسرية ؛ إذ أول الأسر المعروفة لدينا تشمل بالعادة أشخاصاً يتنمون الى روابط قريى مختلفة . فالرجال يتزوجون نساء من عشائر غريبة ، والأطفال يرثون عشيرة الأم ؛ بالتالي لا توجد قرابة عشائرية بين الرجل وبقية أعضاء الأسرة . في مثل هذه الأسرة لا توجد أية وجبة مشتركة . وإلى اليوم يأكل المتوحشون الرجال وحدهم منزولين ، وعظورات الأكل الدينية التي تفرضها الطوطمية غالباً ما تجعل من المستحيل عليهم الاشتراك في الأكل مع زوجاتهم وأولادهم .

(خ) للمعشر أو العشير .

لنوحه النظر الآن إلى الحيوان الطوطمي . لم يكن يوجد ، كما قلنا ، احتياج قبي دون أضحية حيوانية ، ولكن - وهنا العبرة - لم يكن يذبح حيوان إلا من أجل هذه المناسبة الاحتفالية . كان الانسان يتغذى من الثمار والعيد وحليب الحيوانات المنزلية دون أي إشكال ، إنما الصمير الديني جعل من المستحيل على المرد أن يقتل حيواناً منزلياً من أجل استعماله الشخصي . ليس هناك أدنى شك ، كما يقول روبرتسون سميث ، في أن كل أضحية كانت أضحية عشائرية وأن قتل الضحية يعد في الأصل من الأعمال المحظورة على الأفراد والغير مبررة إلا إذا تحملت مسؤوليتها القبيلة بأكملها . ولا يوجد لدى البدائيين إلا صنف واحد من الممارسات التي تتسم بهذه السمة ، وهي بالتحديد الأعمال التي تسمى قديمة الدم المشترك بين أبناء القبيلة . فالحياء ، التي لا يجوز لفرد أن يسلبها والتي لا يمكن أن يُضحي بها إلا بموافقة وبمشورة جميع أفراد العشيرة ، هذه الحياة تقف على قدم المساواة مع حيوات أبناء القبيلة أنفسهم . والقاعدة ، التي تفرض أن يأكل كل ضيف على المائدة القربانية من لحم الحيوان الضحية ، لها نفس المغزى الذي يكمن في الأمر القبلي بأن يتخذ الحكم على عضو مذهب من قبل كامل القبيلة . بكلمات أخرى: كان حيوان التضحية يُعامل مثل ابن القبيلة ، كان الجماعة المضحية وإلهها وحيوان التضحية من دم واحد ، من العشيرة ذاتها .

يمثل روبرتسون سميث ، استناداً إلى بيانات وافرة ، بين حيوان التضحية وحيوان الطوطم القديم . في أواخر العصر القديم وجد نوعان من الأضحيات ، أضحيات من الحيوانات الأليفة التي كانت تؤكل في الأحوال العادية أيضاً ، وأضحيات غير عادية من حيوانات محظورة باعتبارها نجسة . بتقصي الأمر عن كُتب تبين أن هذه الحيوانات النجسة كانت حيوانات مقدسة أيضاً ، وأنها كانت تقدم قرباناً للآلهة التي كانت هذه الحيوانات مقدسة بالنسبة لها ، وأن هذه الحيوانات بالأصل متماثلة مع الآلهة نفسها ، وأن المؤمنين كانوا يؤدون بطريقة ما عند التضحية على قربي الدم التي تربطهم مع الحيوان والآلهة . لكن في أزمنة سابقة لذلك يلتغي الفرق بين الأضحيات العادية والصوفية ، فالحيوانات كلها كانت في الأصل مقدسة ، لحمها محظور ولا يجوز تناولها إلا

في مناسبات احتفالية بمشاركة كامل القبيلة . وكان نحر الحيوان ينساوى مع إراقة دم القبيلة ويجب أن يجري في ظل نفس المحاذير والضمانات لاتقاء التبكيث .
يبدو أن تدجين الحيوانات الأليفة وترقي تربية الحيوان قد وضعا في كل مكان نهاية للطوطمية النقية والمشرقة في الزمن القديم^(١٦٦) . بيد أن ما بقي في الدين «الكهنوتي» حالياً من قدسية للحيوانات الداجنة ، واضح وضوحاً كافياً لادراك الطابع الطوطمي الأولى لها . فحتى في الأزمنة الكلاسيكية المتأخرة كانت الشعائر في أماكن مختلفة تفرض على المضحى أن يلوذ بالفرار بعد إتمام التضحية ، كما لو أنه بتملص من الانتقام . وفي بلاد الاغريق كانت تسود عموماً في القديم فكرة أن قتل الثور جريمة . وفي العبد الأثيني للبوغونات كانت تقام بعد التضحية محكمة شكلية ، يخضع فيها جميع المشاركين للاستجواب . ثم يقر الرأي أخيراً على أن تتحمل السكين ذنب جريمة القتل ، فتلقى في البحر .

ورغم التهييب الذي يحمي حياة الحيوان المقدس باعتباره ابن القبيلة ، يصير من الضروري أن يقتل هذا الحيوان من وقت لآخر في جمع احتفالي وأن يوزع لحمه ودمه على أفراد العشيرة . إن دواعي هذا الفعل تميط اللثام عن أعمق المعاني لطبيعة التضحية . لقد رأينا ، أن كل طعام مشترك في الأزمنة المتأخرة ، أي المشاركة في نفس المادة التي تدخل الجسم ، يحقق رباطاً مقدساً بين المتماثلين ؛ أما في أقدم الأزمنة فيبدو أن هذا المعنى لا تناله إلا المشاركة في مادة الأضحية المقدسة . ويتبرر السر المقدس لموت الضحية ، بأنه بهذه الطريقة فقط يمكن أن يتحقق الرباط للمقدس الذي يوحد المشاركين فيها بينهم ومع ربهم^(١٦٧) .

هذا الرباط ما هو إلا حياة حيوان التضحية التي تسكن في لحمه ودمه والتي من

(١٦٦) يستج أن التدجين الذي تعود إليه الطوطمية بشكل ثابت (عندما توجد أية حيوانات قابلة للتدجين) محكوم على الطوطمية.

Jevons, An Introduction to the History of Religion 1911. fifth edition, P 120

(الاستشهاد بالانكليزية - ملاحظة من المترجم) .

(١٦٧) المصدر المذكور ، ص ١١٣ .

خلال الوحبة القربانية تُمنح لجميع المشاركين . وعلى أساس هذا التصور تقوم جميع أحلاف الدم التي التزم بها البشر تجاه بعضهم حتى في أزمنة متأخرة . وهذا الفهم الواقعي تماماً لمشارك الدم كممثل للمادة إياها يتيح فهم الضرورة لتجديد هذه المادة من وقت لآخر عبر العملية الفيرثائية للوحبة القربانية .

لنقطع هنا سردنا لمجرى أفكار روبرتسون سميت كي نلخص فحواها باقتضاب شديد : عندما ظهرت فكرة الملكية الخاصة فهمت التضحية على أنها عطاء إلى الآلهة ، على أنها نقل من ملكية الانسان إلى ملكية الإله . بيد أن هذا التأويل جعل من جميع خصائص شعيرة التضحية مغلفة على الفهم . ففي أقدم الأزمنة كان حيوان التضحية نفسه مقدساً ، وحياته مصانة ؛ ولم تكن حياته لتؤخذ إلا بمشاركة ومسؤولية كامل القبيلة وبحضور الآلهة ، من أجل الحصول على المادة المقدسة التي يتناولها يضمن أبناء العشيرة تمثيلهم المادي فيما بينهم ومع الإله . كانت التضحية سرّاً مقدساً ، وكان حيوان التضحية نفسه عضواً من القبيلة . لقد كان في الواقع هو حيوان الطوطم القديم ، الإله البدائي ذاته الذي يقتله والتهمه يحدد أبناء العشيرة ويضمنون مشاكلهم للاله .

من هذا التحليل لطبيعة التضحية استنتج روبرتسون سميت ، أن القتل والالتهم الدوري للطوطم كان في أزمنة ما قبل عبادة الآلهة المؤنسة جزءاً هاماً من الدين الطوطمي . وهو يرى أن طقس هذه الوليمة الطوطمية قد حفظنا عبر وصف للتضحية في أزمنة متأخرة . فالقديس نيلوس تحدث عن عادة التضحية لدى بدو صحراء سيناء حوالي نهاية القرن الرابع بعد ميلاد المسيح : وُضعت الضحية ، وهي جبل ، مقيدة على مذبح حجري عار ؛ وجعل زعيم القبيلة المشاركين يدورون ثلاث مرات حول المذبح وهم يغنون ؛ ثم أوقع في الحيوان الجرح الأول وشرب بنهم الدم المنبثق ؛ على أثر ذلك انقضت الجماعة بأكملها على الضحية ، واقتطعت بالسيف قطعاً من اللحم المرتعش والتهمته نثراً وبعبالة وصلت إلى درجة أنه في الفاصل الزمني القصير ما بين ظهور نجمة الصبح ، التي كانت التضحية من أجلها ، ونفخت صورها أمام أشعة الشمس ، كان كل شيء من حيوان التضحية ، جسمه وعظمه وجلده ولحمه وأحشاؤه ، قد التهم . هذا الطقس البربري ، الذي ينم تماماً عن العصر القديم ،

لم يكن - حسب جميع الدلائل - تقليداً مجرداً ، بل الشكل الاصلي العام للتضحية الطوطمية الذي لحقت به فيما بعد مختلف التلطيمات .

لقد أحجم كثير من الكتاب عن إعطاء أهمية لمفهوم الوليمة الطوطمية ، لانه لم يكن بالإمكان اثباتها من خلال الرصد المباشر في المرحلة الطوطمية . وقد أشار روبرتسون سميث نفسه إلى الامثلة التي يتأكد فيها المعنى القدسي للتضحية ، مثلاً في تصحية البشر لدى الأزتكيين (ذ) ، كما أشار إلى أمثلة أخرى تذكر بشروط الوليمة الطوطمية مثل تصحية الدببة من قبل قبيلة الدببة لدى الأواتاوك في أميركا وأعياد الدببة لدى الاينو في اليابان . وقد تحدث فريزر بالتفصيل عن هذه الحالات وأمثالها في آخر جزئين أصدرهما من مؤلفه الضخم^(٦٨) . وثمة قبيلة هندية في كاليفورنيا تقدر طيراً جارحاً كبيراً (الصقر الحوام) ، تقتله في طقس احتفالي مرة في السنة ، تحذ عليه وتحفظ جلده مع الريش . وهذا ما يفعله أيضاً هنود الزوني في نيومكسيكو مع سلحفاتهم المقدسة .

في طقوس الانثيسوما لدى قبائل وسط استراليا رُصد ملمح يفتق تماماً مع فرضيات روبرتسون سميث . فكل قبيلة من هذه القبائل ، التي تمارس السحر للاكثار من طوطمها رغم أنه محظور عليها بالذات تناوله ، ملزمة بأن تتناول أشاء الطقس شيئاً من طوطمها ، قبل أن يُسمح به للقبائل الأخرى . وأطرف مثال على هذا التناول القدسي للطوطم المحظور أصلاً نجده ، تبعاً لفريزر ، لدى البيني في غرب افريقيا ، حيث يقترون هذا التناول القدسي مع طقس التشيع^(٦٩) .

أما نحن فنزيد متابعة روبرتسون سميث في فرضية ، بأن القتل القدسي

(ذ) شعب هندياني في أمريكا الوسطى .

(68) The Golden Bough, Part V, Spirits of the Corn and of the Wild, 1912.

في الفقرتين :

Eating the God and Killing the Divine Animal

(٦٩) فريزر ، الطوطمية والتزاوج الخارجي ، الجزء الثاني ، ص ٥٩٠ .

والالتهام المشترك لحيوان الطوطم المحظور أصلاً هو معنم هام من معالم الدين الطوطمي (٧٠) .

- ٥ -

لتخيل الآن مشهد وليمة طوطمية ولنصف عليها بعضاً من الملامح المحتلة التي لم نتمكن بعد من إعدادها أي اعتبار : عشيرة تقتل حيوانها الطوطمي في مناسبات احتمالية بطريقة فظيعة وتلتهم الدم واللحم والعظام؛ إذ ذاك يتنكر أبناء العشيرة بلباس مشابه للطوطم ، ويحاكونه بالأصوات والحركات ، كما لو أنهم يؤكدون على تماثلهم معه . وكل واحد منهم يعي ، بأنه يقوم بتصرف محظور على كل فرد مفرد ، تصرف لا يمكن تبريره الا بمشاركة الجميع ، كما لا يجوز لأحد أن يستنهي نفسه من القتل والوليمة . بعد هذه الفعلة يجري البكاء على الحيوان المقتول ورثاؤه . وثناء الميت أمر محتوم تفرضه الحشية من الانتقام المائل . والعاية الرئيسية منه مؤداها ، كما لاحظت روبرتسون سميت في مناسبة مشابهة ، التملص من المسؤولية الذاتية عن القتل (٧١) .

غير أنه بعد هذا الحداد تشيع فرحة العيد الصاخبة وتحرر جميع الدوافع والسباح بجميع الارصاءات . إن إدراك كنه هذا العيد لن يصعب علينا البتة . فالعيد هو انحراف مسموح به ، بل مأمور به ، هو خرق احتفالي لمحظور . ولا يقوم البشر بهذه التجاوزات ، لأنهم فرحين مرحين امثالاً لأمر من الأوامر ، بل إن الانحراف كامن في طبيعة العيد ؛ والمزاج الاحتفالي تصنعه إباحة المحظورات .

إذن ، ما معنى ذلك المدخل إلى فرحة العيد ، أي الحداد على موت حيوان الطوطم ؟ إذا كان المرء مسروراً بقتل الطوطم ، المحرم أصلاً ، فلماذا يحزن عليه

(٧٠) إن الاحتراسات التي أبدتها مختلف الكتاب (ماريلر . هويرت . ماوس وغيرهم) على نظرية 'تنصحية هذه ليست مجهولة من قبل . لكنها لم تقفل من تأثير إراء روبرتسون سميت ، من حيث

أحوهر

(71) Religion of the Semites, 2nd edition 1907 P 412

أيضاً ؟ لقد رأينا أن أفراد العشيرة يتقدسون بتناول الطوطم ، ويتقنون تماثيلهم معه وفيما بينهم . وإن تماثيلهم للحياة المقدسة التي تحملها مادة الطوطم قد يصير المزاج الاحتفالي وكل ما تنأى عنه .

لقد أسرنا التحليل النفسي أن حيوان الطوطم هو بالواقع بديل الأب . وهذا ما يؤيده التناقض الكامن في أن قتل الطوطم محظور أصلاً وأن هذا القتل يصير عيداً ، في أن المرء يقتل الحيوان ومع ذلك يجد عليه . إن الموقف العاطفي الازدواجي ، الذي تسم به عقدة اوديب المتواجدة الى اليوم لدى أطفالنا والتي كثيراً ما تنسمر إلى حياة الراشدين ، يمتد ليشمل أيضاً بديل الأب في حيوان الطوطم .

لوجع المرء ترجمة التحليل النفسي للطوطم مع واقعة الوليمة الطوطمية والفرضية الداروينية حول الحالة الأولية لمجتمع البشري ، فستأني عن ذلك وحد إمكانية لفهم أعمق ، متلوح منه فرضية قد تبدو خيالية ، لكنها مفيدة لتحقيق وحدة سير متوقعة بين مجموعات من الظواهر ما تزال منعزلة عن بعضها .

بالطبع ، لا مكان في الثلة الداروينية الأولية لبدائيات الطوطمية . ثمة أب جبار عيور يحتكر لنفسه جميع النساء ويشرد الأبناء اليافعين . هذا كل شيء ، وهذا الوضع الأولي للمجتمع لم يكن في أي مكان من العالم موضع رصد . من النظريات الأكثر بدائية التي نجدها ، والتي ما تزال إلى اليوم سائدة لدى بعض القبائل ، هي الروابط الرجالية التي تتكون من أعضاء متساوين وتخضع لقيود النظام الطوطمي ، إلى جانب التوارث الأمومي . فهل يمكن أن يكون الواحد من هذين التنظيمين قد نتج عن الآخر ، وبأية طريقة ؟

إن الاستناد إلى حفل الوليمة الطوطمية يتيح لنا أن نجيب على هذا السؤال : ذات يوم^(٧١) اتحد الأخوة المشردون ، قتلوا واتهموا الأب ، وقضوا بذلك على الثلة الأبوية . لقد تمجروا وهم متحلون ونجحوا في تحقيق ما كان سيقى مستحيلًا على الفرد منهم . (ربما أعطاهم تقدم حضاري ما ، استخدام سلاح جديد شعوراً بالتفوق) . أما

(٧٢) بخصوص هذا العرض أرجو - دفعاً لسوء الفهم - تقبل المقولات الختامية في الملاحظة التالية كتحصيل لذلك .

كونهم قد اتهموا القتل ، فهذا أمر بديهي بالنسبة للمتوحشين الكانياليين . بالتأكيد كان الأب الأول الجبار امثولة محسودة ومرهوبة لكل واحد من زمرة الأخوة . وهم الان يحققون التآكل معه من خلال فعلة الاتهام هذه ، ويملك كل واحد منهم قطعة من قوته . ولعل الوليمة الطوطمية ، وهي ربما أول عيد للبشرية ، هي استعادة وذكرى لهذه الفعلة الاجرامية الجديرة بالتذكر ، التي بدأت معها أشياء كثيرة : التنظيمات الاجتماعية والقبود الأخلاقية والدين^(٧٣) .

(٧٣) تبعاً لآتكينسون أيضاً تتأني الفرضية، التي تبدو مهولة بفرضية التغلب على الأب الطاغية وقتله بأبناء الابناء المطرودين ، كتيبة مباشرة من ظروف التلة الأولية الدارونية : «عصبة من الأخوة الشباب يعيشون مع بعضهم في عزوية متشددة ، أو في الحالات القصوى في علاقة تمديدية مع أسيرة مفرقة . تلة ما تزال ضعيفة في وعيها لما هي عليه ، لكنها ، عندما تكسب قوة مع الزمن ، ستزج حياً بهجمات متلاحقة متجددة مرة تلو المرة ، كلاً من الزوجة والحياة من الطاغية الأبوي» (Primal Law, pag. 220- 221) كما يستند آتكينسون، الذي قضى حياته في نيوكالدونيا وحظي بفرصة غير عادية لدراسة السكان الأصليين ، إلى أن أحوال التلة الأولية ، الأحوال المفترضة من قبل داروين ، يمكن وصلها بسهولة لدى قطعان البقر والحيل الوحشية وأنها تنمو عادة إلى قتل الحيوان الأب . ثم يرجع أنه بعد القضاء على الأب تنهار التلة من خلال الصراع المبرير بين الأبناء المتمصرين . على هذا المتوال لن يصل المجتمع أبداً إلى تنظيم جديد : «خلافة تصفية متكررة هوماً للطاغية الأبوي الأوحده من قبل الأبناء الذين قتلوا أباهم وسرعان ما اشتبكوا ثانية في نزاع محوي محيت» (ص ٢٢٨) . وآتكينسون ، الذي لم تكن له خبرة بالجمادات التحليل النفسي والذي لم يكن على معرفة بدراسات روبرتسون سميت ، يحدد انتقالاً أقل عنفاً من التلة الأولية إلى المرحلة الاجتماعية التالية ، حيث يعيش معاً العديد من الرجال في مشترك مسالم . ويؤكد أن حب الأم يمتد في البدء بقاء صغار الأبناء ضمن التلة ومن بعدهم أيضاً الأبناء الآخرين ، إذ ذاك يمر هؤلاء بالأحبة الجنسية للأب على طريقة التعفف ، الذي مارسوه سابقاً ، تجاه الأم والأخوات . هذا حول نظرية آتكينسون الجديرة بالاهتمام ، تطابقها مع النظرية المعروضة هنا في جانبها الأساسي ، واتحارها عنها ، وهو انحراف يستتبع التخيل عن الترابط مع أشياء كثيرة أخرى . إن اللاوضوح في البيانات والاختصار الزمني والحشر للمضموني لما في حليهي أعلاه هي اختصار تتطلب طبيعة الموضوع . ومن المبعث أن نسمي في هذا المجال إلى الدقة ، كما أنه ليس باطلاً أن نطالب بالمؤلفات . (الاستشهادات ضمن هذه الحاشية بالانكليزية - ملاحظة من المترجم) .

بغض النظر عن المقدمات ، لا يحتاج المرء ، لكي يجد هذه التبعات جديرة بالتصديق ، إلا أن يفترض أن زمرة الأخوة المتجمهرة تسودها نفس المشاعر المتناقضة تجاه الأب ، وهذه المشاعر نستطيع أن نثبتها - كمضمون لازدواجية عقدة الأب - لدى كل طفل وعصايب لدينا . لقد كانوا يكرهون الأب الذي وقف حجر عثرة جبارة أمام حاجتهم السلطوية ومتطلباتهم الجنسية ، لكنهم كانوا يحبونه أيضاً ويحبون به . وبعد أن قضوا عليه وأرضوا كراهيتهم وحققوا رغبتهم بالتأمل معه ، كان لا بد أن تظهر عواطف المودة المقموعة^(٧٤) . وقد حدث هذا بصورة الندم ، نشأ شعور بذنب يتطابق هنا مع الندم المحسوس به من قبل الجميع بصورة مشتركة . هكذا أصبح القتل أقوى مما كان الحي ، كل هذا كما نراه إلى اليوم في مصائر البشر . وما حظره الأب سابقاً بوجوده ، يحظره الآن الأبناء على أنفسهم في الحالة النفسية المعروفة جيداً من قبل التحليل النفسي ، في : « الطاعة المستدركة » ، إنهم يترافعون عن فعلتهم بألا يسمحوا بقتل بديل الأب ، وهو الطوطم ، وأن يتخلوا عن جني ثمار القتل ، بأن يحرموا أنفسهم من النساء اللواتي أصبحن بدون بعل . بذلك أوجدوا من شعور الابن بالذنب التابويين الأساسيين للطوطمية اللذين يتطابقان بالتالي حتماً مع الرغبةين المكبوتتين لعقدة أوديب . ومن ينتهك هذين التابويين ، فإنه يتحمل إثم الجريميتين اللتين شغلتا بال المجتمعات البدائية^(٧٥) .

إن تابوي الطوطمية ، اللذين بدأت بهما أخلاقية البشر ، ليسا متساويي القيمة نفسانياً . واحد منهما فقط ، وهو حماية الحيوان الطوطم ، يقوم تماماً على دواع عاطفية . لقد قضى على الأب ، وما من إمكانية في الواقع لتدارك ما حدث .

(٧٤) وما لعله الموقف الماطفي الجديد أن هذه القصة لم تجلب لأي من الفاعلين الارماء التام . كانت بشكل ما دون جدوى . فلم يستطع أي من الأبناء أن يحقق رغبته الأصلية في أن يأخذ مكان الأب . لكن الاخفاق ، كما نعلم ، أصلح للاستجابة الأخلاقية من الارضاء .

(٧٥) « جريمة القتل وسماع الغريب » ، أو الأفعال ذات الطبيعة المشابهة والمتعارضة مع قون الدم المقدس هي الجرائم الوحيدة في المجتمع البدائي التي يحاكم عليها المشترك القبلي . دين الساميين . ص ٤١٩ . (الاستشهاد بالانكليزية - ملاحظة من المترجم) .

أما التابو الآخر ، وهو حظر سفاح القربى ، فله تعليل عملي قوي أيضاً . إن الحاجة الجنسية لا توحد الرجال ، بل تقسمهم . ولما اتحد الرجال لقهر الأب ، كان كل واحد منهم غريم الآخر عند النساء . أراد كل واحد منهم أن يمتلكهن جميعاً لنفسه ، مثل الأب . وفي صراع الجميع ضد الجميع كان المجتمع الجديد سيتقوض . فلم يعد هناك متفوق قادر على أن يؤدي دور الأب بنجاح . بذلك لم يبق أمام الأبناء ، فيما لو أرادوا أن يعيشوا معاً ، سوى - ربما بعد أن تغلبوا على مصادمات خطيرة - أن يرسوا حظر سفاح القربى ، فدخلوا جميعاً في نفس الوقت عن النساء اللواتي اشتبهوهن واللواتي من أحلهن في المقام الأول تخلصوا من الأب . على هذا النحو أنقلوا التنظيم الذي جعلهم أقوياء والذي من الممكن أنه قام على مشاعر وممارسات لوطية يجوز أنها حصلت لهم في فترة التشرد . وربما كانت هذه أيضاً هي الحالة التي زرعت بذرة مؤسسات حتى الام التي كشف عنها باخوفن ، إلى أن حل محلها التنظيم البطريركي للأسرة .

أما التابو الآخر للطوطمية ، وهو الذي يصون حياة الطوطم ، فإليه يستند حق الطوطمية في الادعاء أنها أول محاولة في الدين . . إذا كان قد تراءى لإحساس الأبناء أن الحيوان هو البديل الطبيعي والأقرب للأب ، فإن المعاملة التي أبدوها بصورة قسرية تجاه هذا الحيوان كانت أكثر من مجرد تعبير عن الحاجة لظهور ندمهم . لقد أمكن ببديل الأب القيام بمحاولة لتسكين لبيب الشعور بالذنب ، لعقد نوع من المصالحة مع الأب . كان النظام الطوطمي شبيهاً باتفاق مبرم مع الأب ، تعهد فيه الأخير بكل ما يتوقعه الخيال الطفولي من الأب ، حماية وعناية ومراعاة ، وبالمقابل التزم الأبناء بتمجيد حياته ، هذا يعني عدم تكرار الفعلة التي أودت بحياة الأب الفعلي . كذلك وجدت في الطوطمية محاولة تبريرية : «لو أن الأب عاملنا مثل الطوطم، لما وقعنا مطلقاً في غواية قتله» . بذلك ساعدت الطوطمية على تبرير الظروف ونسيان الحدث الذي تدن له بنشوتها .

من هنا برزت معالم بقيت منذ ذلك الوقت محدة لطابع الدين . لقد انبثق الدين الطوطمي من شعور الأبناء بالذنب ، كمحاولة لتهدئة هذا الشعور ولإرضاء الأب من

خلال الطاعة المستدركة . وجميع الأديان فيما بعد تنبى على أنها محاولات حل لنفس المعضلة ، محاولات متغيرة حسب الوضع الحضاري الذي تجري فيه وحسب الطرق التي تسير عليها هذه المحاولات ، إنما تبقى جميعها ردود فعل بأهداف مماثلة على نفس الواقعة الكبيرة التي بدأت بها الحضارة والتي منذ ذلك الوقت لم تدع البشرية تجد الراحة .

وثمة سمة أخرى كانت قد ظهرت وقتذاك في الطوطمية وحفظها الدين مأمنة . لقد كان توتر الأزواجية أكبر من أن يفرغه مهرجان ما ، أو أن الظروف النفسانية لم تكن على الإطلاق مواتية لحسم التناقض العاطفي . على كل حال يلاحظ المرء ، أن الأزواجية المصاحبة لعقدة الأب تستمر في الطوطمية وفي الأديان أيضاً . فدين الطوطم لا يحتوي فقط تعبيرات عن الندم ومحاولات للمراضاة ، بل يتجذّر أيضاً ذكرى الانتصار على الأب . والارتياح لذلك سمح بقيام العيد التذكاري للوليمة الطوطمية ، حيث تسقط جميع قيود الطاعة المستدركة ، كما أوجب استعادة حرمة قتل الأب دائماً من جديد بصورة تضحية حيوان الطوطم ، وذلك كلما تهدد بالضياع المكسب المتحقق من الجريمة ، وهو اكتساب خصائص الأب ، تبعاً لمؤثرات الحياة المتغيرة . وسوف لن نغافاً لو وجدنا نصيباً من عقوق الابن ، في حالات كثيرة بأعرب اللبوسات والتحويلات ، ينبى ثانية في التكوينات الدينية اللاحقة .

إذا كنا حتى الآن نتابع في الدين والتعاليم الأخلاقية للدين مازالاً في الطوطمية غير متميزين بوضوح - تبعات التدفق العاطفي المقلّب إلى ندم ، تجاه الأب ، فإننا مع ذلك لا نريد أن نغفل عن أن النزعات ، التي ساقست إلى قتل الأب ، ما تزال الغالبة . وتحفظ مشاعر الأخوة الاجتماعية ، التي يقوم عليها الانقلاب الكبير ، من الآن فصاعداً ولأزمان طويلة بالتأثير العميق على تطور المجتمع . تجد هذه المشاعر تعبيرها في تقدّس الدم المشترك ، وفي التأكيد على تضامن جميع الحيات ضمن العشيرة . والأخوة ، في صون حياة بعضهم على هذا النحو ، يعبرون عن أنه لا يجوز أن يعامل أحد منهم من قبل الآخرين كما عومل الأب من قبلهم وبشاركتهم جميعاً . إنهم يستبعدون تكرار مصير الأب . بذلك ينضاف إلى الخطر المعلل دينياً ، وهو قتل

الطوطم ، الخطر المعلن اجتماعياً وهو قتل الأخ . بعد هذا يحتاج الأمر إلى زمن طويل كي يشمل التقيد جميع أبناء العشيرة . ويتخذ الشكل البسيط . لا تقتل^١ . في البدء حلت محل ثلة الأب عشيرة الأخوة التي توثقت برباط الدم . ولأن يقوم المجتمع على المشاركة باثم الجريمة المقترفة من الجميع ، ويقوم الدين على الشعور بالذنب والتندم عليه . وتقوم الأخلاقية جزئياً على ضرورات هذا المجتمع . وجزئياً على الكفارات التي يستدعيها الشعور بالذنب .

إذن فعل النقيض من المفاهيم المستجدة وبالأستناد إلى المفاهيم القديمة لنظام الطوطمي يدعونا التحليل النفسي إلى تبني ترابط جوانبي وأصل مترامن للطوطمية والتزاوج الخارجي .

- ٦ -

لجد نفسي خاضعاً لتأثير عدد كبير من الدوافع القوية التي تجعلني أحجم عن محاولة سرد التطور اللاحق للأديان منذ بدايتها في الطوطمية إلى وضعها الحالي . أو أن أتبع خططين اثنين فقط ، أراهما في هذا النسيج شديدي الوسوح : الباعث لتضحية الطوطم ، وعلاقة الابن بالآب^(١٧) .

لقد علمنا روبرتسون سميث أن الوليمة الطوطمية القديمة تتكرر في الشكل الأصلي للتضحية . إن مغزى السلوك في كليهما واحد : التقديس من خلال المشاركة بالوجبة المشتركة ، كما أن الشعور بالذنب (ض) يلق هنا ، وهو شعور لا يمكن تهدئته إلا عن طريق تضامن جميع المشاركين . الجديد الذي يضاف إلى ذلك هو إله القبيلة الذي في حضرة المتخيلة تجري التضحية والذي يشارك في الوليمة مثل أي عصوفي القبيلة والذي يمثل المرء معه من خلال تناول الأضحية . فكيف وصل الإله إلى هذه الحالة الغريبة عنه أصلاً ؟

١٧ أنظر مؤلف يونغ الذي تسوده جزئياً وجهات نظر مختلفة : تبدلات ورموز الفيديو ، الكتاب

السوي للأبحاث التحليل - نفسية ، للجلد الرابع ، ١٩١٢

(ض) يقصد الشعور بالذنب الذي رأيناه في الوليمة يلق هنا في التضحية .

- ١٧٣ -

يمكن أن يكون الجواب ، في تلك الأثناء نبقت - لا يُعرف من أين - فكرة الإله ، فخفضت لها كامل الحياة الدينية . وكأي شيء يريد الحفاظ على بقائه ، توجب على الوليمة الطوطمية أيضاً أن تكسب الانضمام الى النظام الجديد . والدراسة التحليل - نفسية للفرد الانساني تبين بذاتها وبتأكيد جازم ، أن كل فرد يتصور الإله على شاكلة أبيه ، بحيث أن علاقته الشخصية بالاله تتبع علاقته بأبيه الجسدي ، تنقلب وتبدل معها، كما تبين أن الاله بالاساس ليس سوى أب مُعَلِّمٌ . لذلك ينصح التحليل النفسي ، هنا أيضاً كما في حالة الطوطمية ، بتصديق المؤمنين الذي يسمون الاله أباً ، كما كانوا يسمون الطوطم جَدًّا . وإذا كان التحليل النفسي يستحق أي اعتبار ، فانه - دون الانتقاص من الأصول والمعاني الأخرى للإله التي لا يمكن للتحليل النفسي أن يلقي عليها ضوءاً - يجب أن يكون لعنصر الأب في فكرة الاله رجحان كبير . بيد أن الأب يكون عندئذ ممثلاً مرتين في حالة القربان البدائي ، مرة كاله ومرة كأصحية طوطمية ؛ ومع كل القناعة بقلّة التنوع في الحصول التحليل - نفسية علينا أن نسأل ، ما إذا كان هذا ممكناً وأي معنى له .

نحن نعلم أن ثمة صلات متشعبة ما بين الاله والحيوان المقدس (الطوطم ، حيوان التضحية) : (١) - لكل إله في العادة حيوان مقدس ، وليس نادراً أن يكون له عدة حيوانات مقدسة ؛ (٢) - في بعض التضحيات المقدسة بشكل خاص ، في التضحيات «الصفوية» يُقدم للإله كأصحية الحيوان المقدس بالنسبة له تمهيداً^(٣) ؛ (٣) - كثيراً ما يُجَلِّ الإله في هيئة حيوان ، أو - من زاوية نظر أخرى - بقيت الحيوانات تنال إجلالاً إلهياً لفترة طويلة بعد عصر الطوطمية ؛ (٤) - كثيراً ما يتحول الإله في الأساطير إلى حيوان ، وأحياناً كثيرة يتحول إلى الحيوان المقدس بالنسبة له . لذلك من الطبيعي الافتراض أن الاله نفسه هو الحيوان الطوطم ، أنه تطور في مرحلة متأخرة من الشعور الديني من حيوان الطوطم . ويعطينا من كل نقاش إضافي اعتبار أن الطوطم نفسه ليس إلا بديل الأب . فلعل الطوطم هو الشكل الأول لبديل الأب ، والاله هو

(٧٧) روبرتسون سميث : دين الساميين .

الشكل المتأخر الذي استعاد فيه الأب من جديد هيئة البشرية . ومثل هذا الخلق الجديد من جذر كل تكوين ديني ، من الحنين إلى الأب ، كان ممكناً ، إذا حدث في مجرى الأزمنة تغيير أساسي في العلاقة مع الأب - وربما أيضاً مع الحيوان .

يمكن للمرء أن يستشف بسهولة مثل هذه التغيرات ، حتى لو أراد أن يقض النظر عن بداية الغربة النفسية تجاه الحيوان وعن انحلال الطوطمية بالتدجين^(٧٨) . لقد كمن في الحالة ، التي نجمت عن التخلص من الأب ، عنصر كان لابد أن يخلق في سياق الزمن تصعيداً غير اعتيادي للحنين إلى الأب . كان كل من الأخوة الذين اجتمعوا على قتل الأب مفعماً بالرغبة لأن يكون مثيلاً للأب ، وقد عبروا جميعاً عن هذه الرغبة بالتهام أجزاء من بديل الأب في الوليمة الطوطمية . لكن هذه الرغبة لم يكن لها أن تتحقق بسبب الضغط الذي مارسته عصابة عشيرة الأخوة على كل مشارك . فما عاد ممكناً ولا جائزاً لأحد منهم أن يتوصل إلى هيمنة الأب ، مع أنهم كانوا يسعون إليها جميعاً . بذلك أمكن في مجرى الأزمان الطويلة أن تضعف المرارة التي دفعت إلى قتل الأب ، وأن ينمو الحنين إليه ، كما أمكن أن ينشأ مثل أعلى مضمونه السلطان المطلق للأب الأول ، المحارب فيما مضى ، والاستعداد للخضوع له . ثم بنتيجة تغيرات حضارية عنيفة ، ما عاد من الممكن الحفاظ على المساواة الديمقراطية الأصلية بين جميع أفراد القبيلة ؛ لهذا تبدى نزوع لأحياء المثل الأعلى للأب عن طريق خلق الآلهة ، استناداً إلى إجلال بعض الأفراد الذين تفوقوا على غيرهم . أما أن يصير الإنسان إلهاً وأن يموت الإله ، الأمر الذي يبدو لنا اليوم تعجيزاً مغيظاً ، فهذا ما لم يكن يصدم ملكة التخيل في العصر الكلاسيكي القديم^(٧٩) . على أن رفع الأب المقتول سابقاً إلى مصنف إله ، إليه تتسب

(٧٨) انظر أعلاه ، ص ١٦٢ من هذا الكتاب .

(٧٩) وبالنسبة لنا ، نحن المعاصرين الذين نشق لدينا الفصل بين ما هو إنساني وما هو إلهي في هوية وحرمة ، يمكن أن تبدو لنا محاكاة كهذه غير تقيّة ، لكننا كانت على غير ذلك عند القدماء . فبالنسبة لتفكيرهم كان الآلهة والبشر متماثلين بسبب أن أسراً عديدة قد انحلت من الآلهة وثلاثة إنسان كان من المحتمل أن يبدو لهم أقل عجباً من منح صفة قدس لشخص ما في نظر الكاثوليك المعاصر ،

Frazer: Golden Bough, I, The Magic Art and the Evolution of Kings II, p.177.

الآن القبيلة ، كان محاولة أكثر جدية للتفكير عن الذنب من الميثاق المعقود في حينه مع الطوطم .

ليس بمقدوري أن أبين موقع الآلهة الأمهات في هذا التطور ، وهي ربما سبقت على وجه العموم الآلهة الأبناء . لكن ، يبدو من المؤكد ، أن التحول في العلاقة مع الأب لم يقتصر على المجال الديني ، بل تعداه بطبيعة الحال إلى الجانب الآخر من الحياة البشرية ، إلى الجانب الذي تأثر بالقضاء على الأب وهو التنظيم الاجتماعي . فمع ظهور الآلهة الآباء انقلب المجتمع تدريجياً من مجتمع بلا أب الى مجتمع منظم تنظيمياً بطرياقياً . وظهرت الأسرة كاعادة انتاج للثلة الأولية البائدة، إذ أعطت الآباء ثابة نسباً كبيراً من حقوقهم السابقة . ثمة الآن آباء من جديد ، إنما لم يجر التخلي عن المنجزات الاجتماعية لعشيرة الأخوة ، كما ان الفاصل الفعلي بين آباء الأسر الجديدة والآب المستبد الأولي للثلة كان كبيراً بصورة كافية لضمان استمرار الحاجة الدينية ، للحفاظ على الحنين للمتعتش إلى الآب .

إذن ، فالآب متضمن فعلاً مرتين في مشهد التضحية أمام إله القبيلة ، كاله وكأنفسه طوطمية . لكن ، لدى محاولة فهم هذه الحالة ، علينا أن نحذر من التأويلات التي تنظر إليها بصورة مسطحة ، معتبرة أنها صور مجازية ، متناسية إذ ذاك التعاقب التاريخي . فالوجود الاثنيني للآب يتطابق مع المعنيين المتأولين زمنياً للمشهد . هنا اكتسب الموقف الأزواجي تجاه الأب تعبيره التجسيمي ، وكذا الأمر مع انتصار العواطف الودية للابن على عواطفه العدائية . فمشهد التغلب على الآب ، مشهد أعظم إذلال له ، صار هنا ملادة لمرض أعظم انتصار له . بذلك فإن المعنى الذي اكتسبته التضحية عموماً يكمن في أن ترضية الآب عن المهابة التي لحقت به ، تتم بنفس السلوك الذي يهي ذكرى الفعلة النكراء .

تبع ذلك بعدئذ أن فقد الحيوان قنسيته وفقدت التضحية صلتها باحتفال الطوطم صارت التضحية مجرد قربان للاله ، تبرعاً ذاتياً لوجه الله . أصبح الآن نفس الاله سامياً عن الانسان لدرجة أن الانسان لا يستطيع الاتصال به إلا بواسطة الكهان .

في نفس الوقت عرف التنظيم الاجتماعي ملوكاً كالألهة، نقلوا النظام البطريركي إلى الدولة . علينا أن نقول ، إن ثار الأب المخلوع والمنصب ثانية كان قاسياً ، لقد وصلت سلطة الهيمنة إلى ذروتها . أما الأبناء الراضعون فقد استخدموا هذه العلاقة الجديدة للتخفيف المستزيد من شعورهم بالذنب . وخرجت التضحية، كما هي الآن، تماماً عن صلاحيتهم : الله نفسه طلبها وأمر بها . وإلى هذه المرحلة تنتمي الأساطير التي يقتل فيها الآلهة نفسه الحيوان المقدس بالنسبة له الذي يمثل الآلهة ذاته في الحقيقة . وهذا هو أقصى إنكار للجريمة الكبيرة التي بدأ بها المجتمع والشعور بالذنب . وهناك معنى ثان لهذا العرض الأخير لمشهد التضحية لا يمكن نكرانه . إنه يعبر عن الارتياح للتخلي عن البديل السابق للأب لصالح التصور الإلهي الأعلى . هنا تتطابق تقريباً الترجمة المجازية المسطحة للمشهد مع التأويل التحليل - نفسي له . تنص الترجمة المجازية للمشهد على أن الآلهة يقهر الجانب الحيواني في كيانه ^(٨٠) . بيد أنه من الخطأ أن يعتقد المرء أن الأحاسيس العدوانية التي تتبع عقدة الأب قد خمدت تماماً في هذه الأزمان من هيمنة الأب المستجدة . بل إننا نجد في المراحل الأولى من سلطة كلا التكوينين الجديدين لبديل الأب ، الآلهة والملوك ، أشد التعبيرات عن تلك الازدواجية التي ينسم بها الدين .

في مؤلفة الضخم «الغصن الذهبي» عبر فريزر عن ظنه ، بأن الملوك الأوائل للقبائل اللاتينية كانوا غرباء ، وأنهم كانوا يلعبون دور الآلهة ، بصفتهم هذه يجري الاحتفال باعدامهم في أيام أعياد معينة . ويدعو أن التضحية السنوية (تعديلها : التضحية بالذات) للاله كانت ملمحاً أساسياً من ملامح الأديان السامية . ولا يلزم طقس الأضحية البشرية في مختلف أنحاء المعمورة مجالاً كبيراً للشك ، في أن هؤلاء

٨٠ إن القضاء على جيل من الآلهة من قبل جيل آخر في الأساطير يشير، كما هو معروف، إلى الحدث التاريخي المتمثل في استبدال نظام ديني بآخر جديد، سواء كان ذلك على أثر سيطرة شعب غريب أو على طريق التطور التفساتي . في الحالة الأخيرة تقلب الأسطورة والظواهر الوظيفية، مفهوم زليوتر . أما كون الإله القاتل للحيوان رمزاً لسيناً، كما يزعم يونغ (المصدر المذكور) ، فيفترض مفهوماً آخر للسينو مغايراً للمفهوم المستخدم حتى الآن ، ويبدو لي مفكوكاً فيه .

البشر قد لقوا حتفهم بصفتهم ممثلين للآلهة ، وقد استمرت عادة التضحية هذه حتى أزمنة متأخرة بعد استبدال البشر الأحياء بأشباه دون حياة (دمى) . وتلقي تضحية الآلهة ، البشريين ، التي لا أقدر للأسف على بحثها بتعميق مماثل لتضحية الحيوان ، ضوءاً ساطعاً نحو الوراء على معاني الأشكال الأكثر قدماً للتضحية . فهي تشهد بصراحة لا مزيد عليها ، بأن موضوع عملية التضحية هو نفسه دائماً ، هو نفس الشيء الذي يُجَلَّ الآن كاله ، أي هو الأب . من هنا تلقى مسألة العلاقة ما بين تضحية الحيوان وتضحية البشر حلاً بسيطاً . فالأضحية الحيوانية الأولية كانت بديلاً عن الأضحية البشرية ، عن القتل الاحتفالي للأب ؛ وعندما استعاد بديل الأب هيشه البشرية ، أمكن للأضحية الحيوانية أن تتحول ثانية إلى أضحية بشرية .

هكذا أثبتت ذكرى تلك التضحية العظيمة الأولى أنها لا تمحى ، رغم جميع الجهود لنسيانها ؛ وبالتحديد عندما أراد المرء أن يتعد كل البعد عن دواعيها ، تختم أن تتكرر فتظهر دون تحريف في شكل تضحية الإله . أما أية تطورات في التكبير الديني ، أية عقلانات فيه ، مكنت من هذا التكرار ، فهذا مالا أحتاج لشرحه في هذا المكان . يبين روبرتسون سميث ، وكنا قد ابتعدنا عنه عندما أعدنا التضحية إلى ذلك الحدث العظيم ، أن طقوس تلك الأعياد التي كان الساميون القدامى يحتفلون فيها بموت الآلهة ، كانت تعتبر : «إحياء للذكرى مأساة أسطورية» (ظ) ، وإن الرثاء لم يكن له طابع المشاركة العفوية ، بل يحمل طابع الشيء القسري المفروض خوفاً من الغضب الإلهي^(٨١) . ونحن نعتقد أن الكاتب محق في هذا الفهم ، وأن مشاعر المحتفلين قد وجدت تفسيرها المقبول في الحالة الموصوفة .

ظ) في الأصل : «commemoration of a mythical tragedy»

81) Religion of the Semites, p. 412-413.

وليس الحداد تعبيراً حقيقياً عن التعاطف مع لأسسة الآلهة ، بل هو الزامي ومدموم بالخوف من الغضب الخلق . إن الموضوع الرئيسي للتأبين هو التصل من المسؤولية عن موت الآلهة . - هذه التلحية - حاجتنا لتوثيق بالارتباط مع الأضحية الآلهة - إنسانية مثل جريمة قتل الثور في ألتينا . [الاستشهاد بالانكليزي . ملاحظة من المترجم] .

لتقبل كحقيقة واقعة ، أنه حتى في التطور اللاحق للأديان لم ينتهي أبداً مفعول كلا العاملين الدافعين ، وهما شعور الابن بالذنب وعقوق الابن . فآية محاولة حل للمعضلة الدينية ، أي نوع من التوفيق بين القوتين النفسيتين المتضادتين سيصبح تدريجياً لاغياً ، على الأرجح تحت التأثير المجمع للأحداث التاريخية والتغيرات الحضارية والتحولات النفسية الداخلية .

بوضوح متعاظم على الدوام يبرز مسمى الابن إلى الحلول محل الأب . ومع إدخال الزراعة تعلق أهمية الابن في الأسرة البطركية ، فيتجراً هذا على تعبيرات جديدة عن شبقه السفاح -قربوي ، حيث يجد إرضاءه الرمزي في اعتمال الأم الأرض . وتنشأ الهيئات الالهية لأثيس وأدونيس وتموز وعيزهم ، وأرواح نباتية ، وفي نفس الوقت آلهة شابة تتهلل من عجة الآلهة الأمومية وتفرض السفاح بالأم رغماً عن الأب . إن الشعور بالذنب ، الذي لم تهدئه هذه الابداعات ، هو بالذات ما تعبر عنه الأساطير ، التي يلقى فيها المحبون الشبان للآلهة الأمهات قدرهم : عمر قصير وعقاب يفقد الذكورة أو بغضب الإله الأب بهيئة حيوان . فآدونيس يقتل من قبل الأير الذي هو الحيوان المقدس لأفروديت . أما أثيس ، وهو حبيب كييلا . فيسوت بالخصي^(٨٧) . وقد انتقل الذنب على هذه الآلهة والسرور يبعثها إلى طقوس إله - ابن آخر قدر له أن يكون دائم الانتصارات .

وعندما بدأت المسيحية بدخول العالم القديم ، لاقت منافسة من ديانة الميثرا ؛

(٨٧) يلعب الخوف من الخصاء دوراً كبيراً غير عادي في تعكير العلاقة مع الأب لدى عصائينا البليمن . وقد تبين لنا من ترصيدات فيريرتزي للمتعة ، كيف أن العصبي وجد طوطبه في الحيوان الذي اندثر على عضوه الصغير . ثم إن أطفالنا عندما يظلمون على الختان الطقوسي ، يملأونه مع الخصي . حسب علمي لم تجر بعد موازنة في سيكولوجيا الشعوب مع سلوك الأطفال هذا . إن الختان وهو كثير الانتشار في العصر البدائي ولدى الشعوب البدائية ، يتم بالدرجة الأولى في موعد تمديد الرجال ، ولهذا التزامن ملولوه ، وقد يجرى الختان في عمر أبكر . ومن الجدير بالاهتمام البالغ ، أن الختان لدى البدائيين يرافقه قص الشعر وقلع الأسنان أو يخلان عمله ، وأن أطفالنا الذين ليسوا على دراية بذلك ، يتعاملون في ردود فعلهم الخائفة مع هاتين العمليتين على أنها معادلتان للختان .

ولفترة من الزمن لم يكن يُعرف ، لأي من الإلهين سيكون النصر . لقد بقيت الهيئة الطافحة بالنور للإله الفارسي الشاب مظلمة على أفهامنا . ربما أمكن للمرء أن يحكم من خلال تشخيص قتل الثور من قبل ميترا ، أنه يمثل ذلك الابن الذي انجز وحده فضيحة الأب وخلّص بذلك أخوته من إثم المشاركة بالفعللة النكراء . وقد كان هناك طريق آخر لتهذبة الشعور بالذنب ، والمسيح هو أول من خطاه . لقد ضحى بحياته وخلّص بذلك زمرة الأخوة من الخطيئة الأصلية .

إن مصدر تعاليم الخطيئة الأصلية أورفي (غ) ، حفظت في العبادات السرية القديمة ، واقتحمت - انطلاقاً من هنا - المدارس الفلسفية في العهد الإغريقي القديم^(٨٢) . بناء عليها كان البشر سلبلي عمالقة قتلوا وقطعوا الآله الشاب ديونيسوس - زاغرويس ؛ وقد أثقل على نفوسهم عبء هذه الجريمة . تقرأ في مقطع لأناكسيا ندر (أ) ، أن وحدة العالم تحطمت بجريمة في العصر الأولي ، وأن كل شيء انشق عن ذلك عليه أن يتحمل جريرة هذه الجريمة^(٨٣) . وإذا كانت فعللة العمالقة هذه تذكر يوضوح كان كاف من خلال ملامح التجمع والقتل والتمزيق - بوصف القديس نيلوس لتضحية الطوطم (مثل كثير غيرها من أساطير العصر القديم ، مثلاً مقتل أورفيوس نفسه) ، فإن ما يزعجنا هنا هو الانحراف المتجلي في أن القتل يُمارس على إله شاب . إن الخطيئة الأصلية للإنسان في الأسطورة المسيحية هي بلا شك خطيئة تجاه الأب الإله ، ثم إذا كان المسيح يخلص البشر من عبء الخطيئة الأصلية بأن يضحى بحياته الخاصة ، فإنه يرغبنا على الاستنتاج بأن هذه الخطيئة كانت جريمة قتل . وتبعاً لقانون «العين بالعين» المتجذر عميقاً في الشعور الإنساني لا يتم التكفير عن جريمة قتل إلا

(غ) نسبة إلى أورفيوس Orpheus الشاعر والمغني الإغريقي الأسطوري . والاورلية هي مذهب طائفة سرية في اليونان القديمة ، أسسها أورفيوس نفسه .

83) Reinach. Cultes, Mythes et Religions, II, p. 75 ff.

(أ) Anaximandes فيلسوف طبيعي مادي إغريقي ، ٦١١-٥٤٦ قبل الميلاد .

(٨٤) «خوع من الخطيئة الأتنية»

«Une sorte de péché proethn ique»

تصحية حياة أخرى ؛ والتصحبة بالنفس تدل على خطيئة دموية^{٨٥} . وإذا كانت التصحية بالحياة الشخصية تستجلب رضى الاله الأب ، فان الجريمة المكفر عنها لا يمكن أن تكون سوى قتل الأب .

هكذا تقر البشرية في التعاليم المسيحية بشكل سافر بمعلتها الأئمة في الرمن الأولي . ذلك لأنها قد وجدت الآن في الموت التضحيوي لأحد الأباء أكرم كفارة عن هذه الفعل . وما يزيد المصالحة مع الأب متانة ، أن يترافق مع هذه التصحية التنازل التام عن المرأة التي من أجلها حصل التمرد على الأب . بيد أن القدر التناسلي للازدواجية يطالب الآن هو الآخر بحقوقه . فبنفس الصنيع الذي يقدم فيه الابن للأب أكبر كرامة ممكنة ، يتوصل إلى هدف رغباته ضد الأب . يصير الابن معه إلهاً ، إلى جانب الأب ، بل في الحقيقة بدلاً منه . بذلك غل ديانة الابن محل ديانة الأب . وتديلاً على هذا الأبدال يجري إحياء الوليمة الطوطمية ثانية بصورة تناول القربان ، حيث تتناول الآن زمرة الأخوة لحم ودم الابن ، لا الأب ، تتقدس بهذا التناول وتتنازل مع الابن . لقد تقصّت نظرتنا عبر الأرملة الطويلة تماثل الوليمة الطوطمية مع تصحية الحيوان ، ومع تصحية البشر الاله - إنسانية ، ومع القربان المسيحي ، وتعرفت في جميع هذه الاحتفالات على آثار تلك الجريمة التي أفلقت البشر إلى هذا الحد ، والتي مع ذلك كان عليهم أن يكونوا فيخورين بها إلى هذه الدرجة . وما القربان المسيحي في الأساس سوى قضاء مستجد على الأب ، تكرار للفعل الواجبة التكفير . إننا نلاحظ ، كم كان فريزر محقاً ، عندما قال : «تضمن القربان المسيحي في ذاته تصحية هي بلا شك أقدم من المسيحية»^{٨٦} .

٨٥) إن الدوافع الانتحارية لدى عصائينا تثبت بشكل دائم على أنها اقتصاص من الذات على رغبات بالموت موجهة إلى الآخرين .

٨٦) Eating the God, p 51.

ما من شخص مطلع على أدبيات هذا الموضوع سوف يزعم أن إعادة القربان المسيحي إلى الوليمة الطوطمية هي فكرة كاتب هذا الملل . [الاستهاد في المتن بالانكليزية . - ملاحظة من المترجم] .

- ٧ -

إن حدثاً مثل التخلص من الأب الأولي من قبل زمرة الأخوة كان لابد أن يترك آثاراً لا تمحى في تاريخ البشرية ، وأن يجري التعبير عنه في تكوينات بديلة تزداد كثرة كلما قل تذكر هذا الحدث^(٨٧) . سابعاً عن طريق الاغواء ثابتة وجود هذه الآثار في الميتولوجيا ، حيث لا يصعب اقتفالها ، وأتوجه إلى حقل آخر ، اتبع فيه درب رايناخ في دراسته الفنية حول موت اورفيوس^(٨٨) .

في تاريخ الفن الاغريقي ثمة حالة تبدي تشابهات ملفتة وكذلك اختلافات ليست أقل عمقاً مع مشهد الوليمة الطوطمية الذي صورته روبرتسون سميت . إنها حالة أقدم مؤسسة اغريقية : زمرة من الاشخاص ، جميعهم بنفس الاسم ونفس اللباس ، يتجمعون حول شخص واحد ، مشدودين جميعهم إلى أقواله وتصرفاته : إنهم الجوقة

(٨٧) أرييل في «الاصغر» :

I-ull tathom live thy father lies;
of his bones are coral made;
Those are pearls that were his eyes;
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea- change
Into something rich and strange'

وفي الترجمة الجميلة لشليل :

خس قلعت في العمق يرقد أبوك
عظامه صارت مرجئاً
وعينه جوهريتين
لا يفتى فيه شيء
سوى ما يتحول بأنواء البحر
إلى شيء نقيس وتادر

88) La Mort d'Orphée.

في الكتاب المشهد به كثيراً هنا : عبادات ، أساطير ، أديان ، الجزء الثاني . ص ١٠٠ وما بعدها .

وهو يمثل دور البطل الوحيد في الأصل . في عروض لاحقة يظهر ممثل ثان وثالث ليمثلا دوري الغرماء والمنشقين عن البطل ، لكن شخصية البطل وعلاقته بالجوقة تبقى دون تغيير . كان على بطل المأساة أن يعاني ، وهذه المعاناة مازال إلى اليوم المضمون الأساسي للمأساة . لقد حمل نفسه ما يسمى «الاثم المساوي» الذي ليس من السهل دائماً تعليقه ، وهو كثيراً ما لا يكون إثماً بمفهوم الحياة البورجوازية . غالباً ما يكون تمرداً على سلطة إلهية أو بشرية ، والجوقة ترافق البطل مع عواطفها الودية ، تحاول نفيه عن عزمه ، تحذيره ، تهدئته ، ثم تندبه بعد أن يلقى العقاب الذي استحقه على مسعاه الجريء .

لكن ، لماذا على بطل المأساة أن يعاني ، وماذا يعني «إثمه المساوي» ؟ نود أن نقطع الحديث باجابه سريعة : عليه أن يعاني ، لأنه الأب الأولي ، بطل تلك المأساة العظيمة في الزمن الأولي التي تمجد هنا تكرارها الهادف ، والاثم المساوي هو ذلك الاثم الذي عليه أن يتحملة لتخليص الجوقة من إثمها . إن هذا للشهد المسرحي مقتبس من المشهد التاريخي مع تحوير مناسب للغرض ، يمكن القول : في خدمة تظاهرة مأكرة ، ففي ذلك الواقع القديم كان أعضاء الجوقة هم بالذات الذين تسبوا في معاناة البطل ؛ أما هنا فيبدلون قصارى جهدهم في المشاركة والحسرة ، والبطل هو السبب في معاناته . الجريمة المحملة للبطل ، التمرد والثورة على سلطة عظيمة ، هي تماماً ما يتحمل على نفوس أعضاء الجوقة ، زمرة الأخوة . على هذا النحو جعلوا من البطل المساوي - ضد إرادته - مخلصاً للجوقة .

وإذا كانت ، في المأساة الاغريقية على وجه التخصيص ، معاناة الفحل الالهي ديونيسوس وورثية أتباعه من الفحول المتمثلة به هي مضمون المسرحية ، فانه يصبح مفهوماً بسهولة ، أن تعود الدراما الخامدة لتتوهج في القرون الوسطى من جديد في «آلام المسيح» .

في ختام هذه الدراسة المعلقة باختصار شديد أود أن أذكر حصيلتها ، وهي أنه في عقدة أوديب نلتقي بدايات الدين والأخلاق والمجتمع والفن ، وذلك في تطابق تام مع

ما أثبتته التحليل النفسي ، من أن هذه العقدة تمثل نواة جميع العصابات ، على قدر ما استوعبتها أفهامنا حتى الآن . وبما يبدو لي مفاجأة عظيمة ، أنه يمكن أيضاً حل هذه المضلات في نفسية الشعوب انطلاقاً من نقطة ملموسة احدة وهي : كيفية العلاقة مع الأب . وربما كان علينا أن ندرج هنا مسألة نفسانية أخرى : كثيراً ما كانت لدينا فرصة لأن نكشف عن الازدواجية العاطفية في معناها الدقيق ، أي اجتماع الحب والكراهية تجاه نفس الموضوع ، في جذور تكوينات حضارية هامة . نحن لا نعلم شيئاً عن مصدر هذه الازدواجية ، إنما يمكن للمرء أن يزعم أنها ظاهرة أساسية في حياتنا العاطفية . كذلك تبدو لي الامكانية الأخرى جديرة بالتأمل ، وهي أن هذه الازدواجية ، غريبة في الأصل عن الحياة العاطفية ، اكتسبتها البشرية من عقدة الأب^(٨٨) ، التي تجدد فيها هذه الازدواجية أقوى صيغة لها إلى اليوم ، كما تثبت الدراسة التحليل - نفسية للانسان الفرد^(٨٩) .

وقبل أن أنهى حديثي ، علي أن أترك مجالاً للملاحظة بأن الدرجة العالية من الاقتراب نحو الترابط الشامل الذي توصلنا إليه في عرضنا هذا ، لا يجوز أن تعميما عن اشكاليات مقدماتنا وعن مصاعب استنتاجاتنا . ومن هذه المصاعب أود أن أعالج اثنتين فقط ، ربما استحوذتا على تفكير بعض القراء .

في البدء لا يمكن أن يكون قد غاب عن أحد ، أننا قد أقمنا بحثنا دائماً على فرضية أن النفس الجماهيرية تجري الأحداث فيها كما في النفس الفردية . قبل كل شيء اعتبرنا الشعور بالذنب ، بسبب اقتراف فعلة معينة ، مستمراً لآلاف السنين ومؤثراً في أجيال

(٨٩) أو بالأحرى : عقدة الأبوين .

(٩٠) باعتباري معتاداً على سوء الفهم فإني لا أرى من التكلفة التأكيد على أن الرجوعات المتواجدة هنا إلى الطبيعة للعقدة للظواهر اللازمة الاستبطاء ليست منسبة على الإطلاق ، وأنها لا تدعي أكثر من أنها قد أضللت عتصراً جليهداً إلى الأصول المعروفة أو الغير متركة بمد للدين والأخلاق وللجتمع ، وهو عنصر يتأذى من إحصارة الاهتمام للمتطلبات التحليل - نفسية . وعلي أن أترك للآخرين إيجاد المحصلة لكامل التفسير . إلا أنه ينبغي هذه المرة عن طبيعة هذه المساهمة الجديدة ، أنها لا يمكن إلا أن تلعب دوراً مركزياً في مثل هذه المحصلة ، ولو أن هذا يتطلب التغلب على مقولومات عاطفية كبيرة ، قبل أن يعترف للمرء لها بمثل هذه الأهمية .

ما كانت تعرف شيئاً عن هذه الفعلة . كما جعلنا العملية العاطفية ، التي أمكن أن تنشأ لدى أجيال من الأبناء الذين أسبثت معاملتهم من قبل الأب ، مستمرة لدى أجيال حديدية تخلصت من سوء المعاملة هذا عن طريق التخلص من الأب . تبدو هذه الاشكالات فعلاً خطيرة ، وأي تفسير آخر يبدو مفضلاً ، إن استطاع أن يتجنب مثل هذه المقدمات .

عمزید من التأمل يتبين أننا لا نتحمل وحدنا مسؤولية هذه الجسارة ، فلولا افتراض وجود نفس جماهيرية ، وافتراض استمرارية في الحياة العاطفية للبشر تسمح بتجاوز الانقطاعات في الوقائع النفسية بسبب زوال الأفراد ، لولاهما لما أمكن على الإطلاق وجود سيكولوجيا الشعوب . لم تستمر العمليات النفسية لأحد الأجيال في الجيل التالي ، لا اضطر كل جيل لأن يكتسب من جديد موقفه من الحياة ، ولا نعدم بذلك أي تقدم في هذا المجال ولما وُجد أي تطور ذي شأن . وهنا ينطرح سؤالان : كم يمكن للمرء أن ينسب للاستمرارية النفسية بين الأجيال المتعاقبة ، وأية وسائل وطرق يستخدم جيل من الأجيال لينقل حالاته النفسية إلى الجيل التالي . لست أزعم أن هاتين المسألتين قد توضحتا بما فيه الكفاية ، أو أن الأحاديث الماثورة والتقاليد ، وهي أول ما يفكر بها المرء ، تكفي هذا المطلب . على العموم لا تهتم سيكولوجيا الشعوب كثيراً بالطريقة التي تتحقق بواسطتها الاستمرارية المطلوبة في نفسية الأجيال المتعاقبة . ويبدو أن قسماً من هذه المهمة يتأمن عن طريق توريث الاستعدادات النفسية ، على أن هذه تحتاج إلى بعض المثيرات في الحياة الفردية لا يفاظمفعولها . وربما كان هذا هو معنى قول الشاعر : وكى تمتلك فعلاً ما ورثته عن أبويك ، عليك أن تكتسبه أولاً . وتبدو المعضلة أكثر صعوبة ، لو أمكن لنا أن نقر بوجود انفعالات نفسية يمكن أن تنكبت دون أثر للدرجة أنها لا تخلف أية ظواهر رسوبية . هذه الانفعالات غير موجودة البتة . فمن المحتوم على أقوى كبت أن يترك مجالاً لانفعالات بديلة معروفة ولردود أفعال ناجمة عنها . إزاء ذلك يجوز لنا أن نسلم بأن ما من جيل يقلد على إخفاء أحداث نفسية هامة عن الجيل التالي . لقد علمنا التحليل النفسي ، أن كل إنسان يملك في نشاطه الروحي اللاواعي جهازاً يتيح له أن يأول ردود أفعال الآخرين ، هذا يعني أن يعيد التحريفات،

التي أجراها الآخرون على تعبيرات عواطفهم ، إلى أصولها . على طريق هذا الفهم اللاشعوري لجميع الأعراف والطقوس والتعليلات التي كانت قد حلتها العلاقة مع الأب ، يمكن أن تكون الأجيال اللاحقة أيضاً قد تمكنت من تلقي هذا الارت الشعوري .

نمة هاجس آخر يمكن أن نسمعه من طرف عطف التكمير التحليلي بالذات . لقد رأينا في التعليلات الأخلاقية الأولى والتقييدات الأعرافية لدى المجتمع البدائي رد فعل على فعله هي جريمة بفهوم الفاعلين . وقد ندّم هؤلاء على فعلتهم وقرروا أنها يجب أن لا تتكرر بعد الآن ، ولا يجوز أن يجلب القيام بها أي مكسب . هذا الشعور الخلاق بالذنب لم يمتد إلى الآن في وسطنا . فنحن نجده لدى العصبيين فاعلاً بصورة لا اجتماعية ، لنتج تعليلات أخلاقية حديدية ، قيوداً متتابعة ، ككفارة عن المنكرات المقتربة وممحذورات تجاه التي مستترف من جديد^(٩١) . ولكن لو أننا بحثنا لدى العصبيين عن الأفعال التي أيقظت هذه الردود فعل ، لأصبنا بالخفية . سوف لن نجد أفعالاً ، بل مجرد حوافز ، عواطف ، تنزع إلى الشر ، لكنها تُعاق عن التحقق . إن الشعور بالذنب لدى العصبيين يقوم على أساس وقائع نفسية ، لا وقائع فعلية . يتميز العصاب بأنه يضع الواقع النفسي فوق الواقع الفعلي ، يستجيب للأفكار بنسب الجدية التي يستجيب بها العاديون للأفعال .

ليس من الممكن أن يكون الأمر عند البدائيين على هذه الشاكلة ؟ نحن نحقون في أن ننسب اليهم مبالغة غير عادية لأفعالهم النفسية على اعتبار أنها ظاهرة جزئية من تنظيمهم النرجسي^(٩٢) . بناء عليه ، ربما كانت الحوافز العدائية ضد الأب وحدها ، أي مجرد وجود تخيل رغوي لقتله وأكله كافية لانتاج تلك الردود فعل الأخلاقية التي خلقت الطوطمية والتابو . لعمل المرء يتجنب بذلك ضرورة إعادة بداية مُلكنا الحضاري ، الذي يحق لنا أن نفخر به كل هذا الفخر ، إلى جريمة فظيعة ، مسيئة إلى مشاعرنا جميعاً . إذ ذاك لن يعاني الربط السببي الواصل من تلك البداية إلى حاصرنا أي

(٩١) انظر المقالة الثانية من هذا الكتاب .

(٩٢) انظر مقالة «الأرواحية والسحر وطفان الأفكار» في هذا الكتاب .

ضرر ، ذلك لأن الواقع النفسي سيكون ذا شأن يكفي لأن يجعل جميع هذه التبعات .
يؤخذ على هذا ، أنه قد حدث فعلاً تغيير في المجتمع من ثلة الأب الى عشيرة الاخوة .
وهذه حجة قوية ، لكنها ليست حاسمة . فمن الممكن أن يكون التغيير قد أنجز
بصورة أقل عنفاً وتضمن مع ذلك شرط ظهور رد الفعل الأخلاقي . فطالما كان ظلم
الأب الأولي محسوساً ، كانت المشاعر العدائية تجاهه مبررة ، أما التدم على هذه المشاعر
فكان عليه أن ينتظر الموعد المناسب . كذلك لن يصمد أمام النقد المأخذ الثاني ، وهو
أن كل ما يُشتق من العلاقة الازدواجية مع الأب ، التابو و فريضة التضحية ، يحمل
طابع الجذ الصارم والواقع الحقيقي . كما يبدو نفس الطابع على طقوس وكوابح
عصائبي الاكراه ، مع أنها ترجع الى مجرد واقع نفسي ، إلى التوايا لا إلى الممارسات .
وعليها أن نقي أنفسنا من أن ننقل من عالمنا العقلي المليء بالقيم المادية ، استعماراً هو
مجرد تفكير ومجرد تمنى ، إلى عالم البدائين والعصائبيين وهو الغني جواً فحسب .
نحن هنا أمام اتخاذ قرار صعب فعلاً . لنبدأ بالاعتراف ، بأن الفارق الذي يبدو
للآخرين أساسياً ، لا يمس الجوهر بالنسبة لحكمنا على الأمر . فإذا كانت الرغبات
والخوافز تنال لدى البدائين القيمة الكاملة التي للحقائق الواقعة ، فما علينا نحن سوى
أن نتبع هذا الفهم بصورة متفهمة بدلاً من أن نصححه حسب مقياسنا . لكن علينا
عندئذ أن نمنع النظر في مثال العصاب الذي أوقعنا في هذا الشك . ليس صحيحاً أن
عصائبي الاكراه الذين يتوهمون اليوم تحت ضغط غلو الأخلاق ، يدفعون عن أنفسهم
فقط الواقع النفسي للاغراءات ويعاقبون أنفسهم لمجرد الاحساس بحوافزهم . بل ثمة
شيء من الحقيقة التاريخية في ذلك ، إذ أن هؤلاء البشر ما كانوا يملكون في طفولتهم غير
الحوافز الشريرة . وقد وضعوا من هذه الحوافز موضع التطبيق قدر ما أمكن لهم في عجز
الطفولة . كل واحد من هؤلاء المفرقين في الطيبة ، كان له في طفولته زمنه الشرير الذي
هو مرحلة منحرفة كتمهيد ومقدمة للغلو الأخلاقي اللاحق . إذن فقياس البدائين على
العصائبيين يتم بصورة أكثر جذرية عندما نقر بأن الواقع النفسي لدى البدائين ،
الذي لا شك في تشكله ، كان في البدء أيضاً متطابقاً مع الواقع الفعلي ، وبأن
البدائين - تبعاً لجميع الشواهد والأدلة - قد قاموا فعلاً بما نورا فعله .

في المقابل لا يجوز أن نتمادى في إخضاع حكمنا على البدائين لتأثير القياس على العصايين . علينا أن نحسب حساباً للفوارق أيضاً . من المؤكد أنه لا تتواجد لدى الاثنين ، المتوحشين والعصايين ، تفريقات حادة ما بين الفكر والعمل ، كما نقوم بها نحن . بيد أن العصايي وحده معاق قبل كل شيء في تصرفه ، فالفكرة عنده بديل تام عن الفعل . أما البدائي فليس معاقاً ، تتجسد الفكرة لديه دون إشكال في فعل . يمكن القول ، إن الفعل عنده بالأحرى هو بديل الفكرة ، ولذلك أرى ، دون أن أضمن المؤثوقية القاطعة للقرار ، أنه يجوز في الحالة التي ناقشها الزعم . في البدء كان الفعل .

المحتوى

ص	
٥	مقدمة المترجم
١٩	مقدمة المؤلف
	★ المقالة الأولى :
٢١	تهيئ سفايح القريبى
	★ المقالة الثانية :
٤١	التابو وازدواجية الانفعالات العاطفية
	★ المقالة الثالثة :
٩٧	الأرواحية والسحر وطفان الأفكار
	★ المقالة الرابعة :
١٢٣	المودة الطفولية للطوطمية

صدر للمترجم في المجالات الاجتماعية والنفسانية :

- الثالثوث المحرم ، الطبعة الرابعة ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٠ .
- أزمة الزواج في سورية ، دار ابن رشد ، بيروت ١٩٧٩ .
- ترجمة والمادة الجدلية والتحليل النفسي ، تأليف فيلهلم رايش ، الطبعة الثانية ، دار الحدائق ، بيروت ١٩٨٢ .
- ترجمة «أصل الفروق بين الجنسين» ، تأليف اوزولاشوي ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢

الطوطم والتابو

التهيب من سفاح القربى ، التابو وازدواجية الانفعالات
العاطفية ، الأرواحية والسحر وطغيان الأفكار ، العودة الطفولية
للطوطمية . تلك هي القضايا الأربع التي يتناولها هذا الكتاب الذي ظل
هاماً جداً بالنسبة لصاحبه : فرويد . العالم الكبير الذي ندين له
باكتشاف الكثير من الحقائق العلمية العظيمة ، مثله مثل داروين أو حتى
شغل ، وهو الذي كان عاره الشعور بأن الأداة الوحيدة التي تكسب الحياة
معنى هي العقل ، وأتينا بسلاح العقل نستغني عن الأوهام ، ونستقل عن
القوى المتسلطة .

للمرة الأولى ، ينقل هذا الكتاب إلى العربية عن النص الألماني
الأصلي ، مراجعاً ومدققاً ، ومزوداً بمقدمة ضافية تيسر تناوله ، وتشخص
قيمه التاريخية ، فلعل ذلك أن يهتم بتلبية الحاجة المضاعفة إلى العقل ،
سواء كنا في الاطلاعية أم التنويرية .

